PHILIPP VIELHAUER

HISTÓRIA DA LITERATURA CRISTÃ PRIMITIVA

INTRODUÇÃO AO NOVO TESTAMENTO, AOS APÓCRIFOS E AOS PAIS APOSTÓLICOS

História da Literatura Cristã Primitiva

PHILIPP VIELHAUER

A publicação da obra de P. Vielhauer, *A História da Literatura Cristã Primitiva*, merece ser saudada com muita satisfação por parte da pesquisa bíblica, uma vez que vem suprir em boa hora uma lacuna existente na literatura introdutória ao cristianismo primitivo publicada em português.

A primeira novidade desta obra é que ela integra com muita maestria o estudo das formas literárias dos vários escritos canônicos e extracanônicos à análise e identificação de sua origem histórica, bem como das características inerentes a cada escrito no tocante a sua autoria, data de composição, destinatários e teologia. Ou seja: Vielhauer consegue conciliar, em um só escrito, estudos sócio-literários formais com pesquisas históricas de autoria e conteúdo.

Em segundo lugar, cabe destacar a abrangência do estudo de Vielhauer. Suas análises não se limitam aos 27 escritos canonizados pela Igreja, mas englobam dezenas de outras cartas, apocalipses, evangelhos e atos apócrifos dos apóstolos, incluindo obras de caráter litúrgico e importantes escritos de Nag Hammadi, a exemplo dos evangelhos de Tomé e dos Nazarenos.

Por último, esta obra oferece também mesmo que em caráter provisório um reenquadramento diferenciado dos vários escritos, segundo o gênero literário que lhes é característico, e segundo a provável época de sua composição.

Estas três razões constituem, para não falar da profundidade e cuidadosa fundamentação das teses do autor, motivo suficiente para fazer constar a obra de P. Vielhauer entre os clássicos impreteríveis para o acervo teológico de biblistas, teólogos e teólogas da atualidade.

Uwe Wegner
Prof. de Novo Testamento na Escola Superior de Teologia
São Leopoldo, RS

P. Vielhauer apresenta toda a literatura cristã-primitiva em seu processo de formação. Nisso elabora o conteúdo teológico dos escritos. Para ele, forma e conteúdo são inseparáveis. Seu trabalho só pode ser realmente avaliado quando se leva em conta que R. Bultmann considerou uma história da literatura do cristianismo primitivo um empreendimento inviável por causa do caráter fragmentário das fontes. Em sua obra de mestre, Vielhauer demonstrou que ela é possível.

Tomo a liberdade de acrescentar uma observação pessoal. Quando Vielhauer escreveu o livro, trabalhei com ele como estudante e, mais tarde, como seu assistente. Observei quantas vezes reescreveu seus textos, para que fossem formulados em linguagem clara e em bom estilo. Várias vezes entregou-me um capítulo com o pedido de condensá-lo. Aprendi muito com esse trabalho, especialmente que não se deve poupar esforço para escrever de modo claro e compreensível. Seu trabalho é para mim um compromisso de continuar trabalhando nesta linha. Toda história da literatura cristã-primitiva futura será medida por esta proposta clássica.

Gerd Theissen
Professor de Novo Testamento
na Universidade de Heidelberg

Visite nosso Site:
www.editoraacademiacrista.com.br

PHILIPP VIELHAUER

HISTÓRIA DA LITERATURA CRISTÃ PRIMITIVA

Introdução ao Novo Testamento,
aos Apócrifos e aos Pais Apostólicos

Tradução:
Ilson Kayser

Revisão:
Vagner Montrezol

2005

CRISTÃ

À Minha Esposa

ÍNDICE

ABREVIATURAS

AGG	Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen
AKG	Arbeiten zur Kirchengeschichte
ASNU	Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
Bauer, WB	W. Bauer, Griechich-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, 5ª ed., 1958
BFChTh	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie
BHTh	Beiträge zur historischen Theologie
Bibl	Biblica
Bill. I-V	(H. L. Strack-) P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. (vol.) 1-4, 1922-1928
BJRL	The Bulletin of the John Rylands Library
Bl-Debr	F. Blass-A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, 9ª ed., 1954
BNTC	Black's NT Commentaries
Bultmann, NT	R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 5ª ed., 1965. Teologia do Novo Testamento, São Paulo: Teológica, 2004.
BWA (N) T	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten (und Neuen) Testament

BZ	Biblische Zeitschrift
BZNW	Beihilfe zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CN	Coniectanea Neotestamentica
DBS	Dictionnaire de la Bible, Supplément, Bd. (vol.) 1.ss, 1928ss.
AKL	Evangelisches Kirchenlexikon, Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, hg. (ed. por: H. Brionotte e O. Weber, 1955ss.)
EtB	Études Bibliques
EthLov	Ephemerides Theologicae Lovanienses
EnEt	Enoque Etíope
EpAp	*Epistula Apostolorum*
EphLov	Ephemerides Lovanienses
EvTh	Evangelische Theologie (periódico)
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
GGA	Göttingische Gelehrte Anzeigen
Gn	Gnomon. Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft
HNT	Handbuch zum Neuen Testament, begr. v. (fundado por) H. Lietzmann, hg. v. (ed. por: G. Bornkamm)
HThK	Herders Theologischer Kommentar, hg. v. (ed. por: A. Wikenhauser)
HThR	The Harvard Theological Review
HUCA	Hebrew Union College Annual
HZ	Historische Zeitschrift
ICC	The International Critical Commentary of the Holy Scriptures of Old and New Testament
JBL	Journal of Biblical Literature and Exegesis

JR	Journal of Religion
JThS	Journal of Theological Studies
KIT	Kleine Texte für theologische und philosophische Vorlesungen und Übungen, begr. v. (fundado por) H. Lietzmann, hg. v. (ed. por: K. Aland)
KNT	Kommentar zum Neuen Testament, hg. v. (ed. por: T. Zahn)
KuD	Kerigma und Dogma
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche, 2ª ed., 1957ss.
MeyerK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begr. v. (fundado por) H. A. W. Meyer
Moffatt, NTC	The Moffatt New Testament Commentary
NovTest	Novum Testamentum. An international quarterly for New Testament and related studies
NTD	Das Neue Testament Deutsch (Neues Göttinger Bibelwerk) hg. v. (editado por) P. Althaus e J. Behm
NTS	New Testament Studies
PW	A. Pauly-G. Wissowa, Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft, NB 1894ss.
RAC	Reallexikion für Antike und Christentum, hg v. (ed. por: Th. Klauser, 1941ss.)
RB	Revue Biblique
RBén	Revue Bénédictine
RE	Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3ª ed., 1896-1913
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 1ª ed., 1909-1913, 2ª ed., 1927-1932, 3ª ed., 1957-1962
RHPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
SAB	Sitzungsberichte der Deutschen (até 1944: Preussischen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin
SAH	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Heidelberg

SgV	Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte
ThB	Theologische Bücherei
ThBl	Theologische Blätter
ThHK	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
ThLZ	Theologsiche Literaturzeitung
ThR	Theologische Rundschau
ThRv	Theologische Revue
ThViat	Theologia Viatorum. Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Berlin
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, begr. v. (fundado p.) G. Kittel, hg. v. (ed. por: G. Friedrich, 1933ss.)
ThZ	Theologische Zeitschrift
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
UNT	Untersuchungen zum Neuen Testament
VF	Verkündigung und Forschung
VigChr	Vigiliae Christianae
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WZ	Wissenschaftliche Zeitschrift (segue a cada vez o nome da cidade de uma universidade na DDR)
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie
ZNW	Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

APRESENTAÇÃO À EDIÇÃO BRASILEIRA

A *História da Literatura Cristã Primitiva* de Ph. Vielhauer é uma obra prima. É a primeira exposição que engloba toda a história da literatura cristã-primitiva. Mas ela tem precursores quando tratou de conhecer o caráter literário específico do Novo Testamento.

J. G. Herder foi o primeiro a reconhecer, no séc. XVIII, que no Novo Testamento trata-se de literatura popular. Sua paixão pela poesia popular na atualidade proporcionou-lhe uma nova compreensão para a literatura de gente comum da antiguidade.

No séc. XIX, F. Overbeck formulou então o programa de uma história da literatura cristã-primitiva (1882). Em sua acepção, história da literatura era uma história das formas. Neste ponto a História da Literatura Cristã Primitiva de Ph. Vielhauer segue esse programa. Com exceção de Paulo, pouco sabemos sobre os autores e escritores. Estamos, porém, em condições de descrever e analisar a forma da linguagem dos escritos cristãos primitivos. Sob formas o autor entendeu as grandes formas como evangelho, atos dos apóstolos, cartas e apocalipse. F. Overbeck viu na literatura cristã-primitiva uma literatura criativa e original, que se distingue fundamentalmente da literatura patrística dos primórdios da Igreja. Ela não recorre às formas da literatura profana, e, sim, desenvolve no evangelho uma forma inderivável do mundo circundante.

A história das formas reconheceu, além disso, no séc. XX, que estão preservadas no Novo Testamento muitas formas menores oriundas da tradição oral. Nos Evangelhos cabem nessa categoria especialmente ditos e parábolas, histórias de milagres e apotegmas, e nas cartas, fórmulas e pequenos hinos. M. Dibelius na verdade já apresentou em 1926 as linhas básicas de uma "História da Literatura Cristã-Primitiva". No entanto, ele se limitou à tarefa de colocar lado a lado as formas básicas da literatura cristã-primitiva, sem descrever de modo coerente seu processo de formação na história.

As tradições orais nas cartas ainda não haviam entrado em seu campo de observação.

Primeiro seu discípulo PH. VIELHAUER conseguiu apresentar uma descrição abrangente da história da literatura cristã-primitiva que abarca todas pré-formas orais e suas fixações literárias, e todos os escritos cristãos primitivos, inclusive os não-canônicos. Ele apresenta toda a literatura cristã-primitiva em seu processo de formação. Nisso elabora o conteúdo teológico dos escritos. Para ele, forma e conteúdo são inseparáveis. Seu trabalho só pode ser realmente avaliado quando se leva em conta que R. BULTMANN considerou uma história da literatura do cristianismo primitivo um empreendimento inviável por causa do caráter fragmentário das fontes. Em sua obra de mestre, PH. VIELHAUER demonstrou que ela é possível.

Tomo a liberdade de acrescentar uma observação pessoal. Quando PH. VIELHAUER escreveu o livro, trabalhei com ele como estudante e, mais tarde, como seu assistente. Observei quantas vezes reescreveu seus textos, para que fossem formulados em linguagem clara e em bom estilo. Várias vezes entregou-me um capítulo com o pedido de condensá-lo. Aprendi muito com esse trabalho, especialmente que não se deve poupar esforço para escrever de modo claro e compreensível. Seu trabalho é para mim um compromisso de continuar trabalhando nesta linha. Toda história da literatura cristã-primitiva futura será medida por esta proposta clássica.

Heidelberg, julho de 2005

GERD THEISSEN

PREFÁCIO

Quando a Editora planejava uma edição revisada da *"Einführung in das Neue Testament. Bibelkunde des Neuen Testaments, Geschichte und Religion des Urchristentums"* (coleção Töpelmann. *Die Theologie im Abriss:* Band (vol. 2) de R. KNOPF, H. LIETZMANN e H. WEINEL, revelou-se a necessidade de dividir a comprovada obra em dois livros. Um, que deveria ocupar-se com a história do cristianismo primitivo, foi confiado a HELMUT KÖSTER (Harvard), o outro, que deveria ocupar-se com a literatura cristã-primitiva, foi confiado a mim. De acordo com o modelo da *"Einführung"* (Introdução) e, sobretudo, em correspondência com a antiga exigência científica, não se deveria oferecer uma das costumeiras "Introduções ao Novo Testamento", e, sim, apresentar toda a literatura cristã-primitiva, da qual o Novo Testamento é apenas uma parte, em termos de *história literária.* O § 1 informa sobre a delimitação da matéria e sobre o método da apresentação. Aqui basta enfatizar que o presente livro foi planejado como *compêndio*: ele não apresenta a história literária cristã-primitiva a partir de minha visão, mas introduz, simultaneamente, aos problemas e seu estágio de discussão hoje, a fim de proporcionar ao leitor a formação de um juízo próprio; é um livro de trabalho.

Visto que o § 2 (Formas pré-literárias) exige do leitor uma concentração especial por se tratar de uma matéria fastidiosa, seria aconselhável que o principiante saltasse inicialmente esse parágrafo e o recuperasse somente depois de se ter familiarizado com o assunto – supostamente com o capítulo 1.

Por motivos de espaço, os *dados bibliográficos* são bastante sucintos, todavia, conscientemente não às custas da literatura mais antiga. Pretendemos compensar a subjetividade da seleção por meio de remissões a obras de consulta, relatos de pesquisas e estudos que contêm bibliografias. Os comentários aos escritos neotestamentários são apresentados na seguinte ordem: em primeiro lugar as séries alemãs seguidas das inglesas e das francesas, por fim, importantes comentários monográficos. – As abreviações literárias são as da obra de consul-

ta "*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*" (RGG), 3. Auflage (3ª edição).

Agradeço ao editor desta série, senhor PROF. DR. KURT ALAND, D. D., por seus conselhos úteis na editoração. Pelos múltiplos apoios durante o longo tempo de produção deste livro agradeço a meus antigos colaboradores, aos senhores PROF. DR. DIV. HARTMUT STEGEMANN, DOC. DR. KLAUS WENGST, DR. HILGER WEISWEILER e ao docente particular GERD THEISSEN, ao qual também sou grato por estímulos profícuos, e pela incansável ajuda na conclusão do manuscrito, na correção e na confecção dos registros a meus atuais colaboradores, aos senhores PR. PETER KLEIN e est. teol. ERICH DOBBERAHN, bem como ao est. teol. THOMAS HÜBNER, que participou espontaneamente do penoso trabalho. Sobretudo agradeço a meu amigo DR. WOLFGANG MEYER, que acompanhou o surgimento do presente livro desde o começo até sua conclusão com conselhos, crítica e ajuda concreta.

Bonn, 26 de maio de 1975

PHILIPP VIELHAUER

CAPÍTULO I

INTRODUÇÃO

§ 1. A TAREFA

Bibliografia:

BULTMANN, R.-GUNKEL, H., *RGG III,* 3ª ed., cl. 1675ss.
DIBELIUS, M., *Geschichte der urchristlichen Literatur I. II,* 1926.
KOCH, K., *Was ist Formgeschichte?,* 2ª ed., 1967, p. 123ss.
OVERBECK, F., *Über die Anfänge der patristischen Literatur,* 1882, Neudruck (reimpressão), *Libelli XV,* 1966.
TETZ, M., "Über Formgeschichte i. d. Kirchengeschichte", *ThZ 17,* 1961, p. 413ss.
______, *Overbeckiana II,* Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel XIII, 1962.
______, "Altchristliche Literaturgeschichte – Patrologie", *ThR NF 32,* 1967, 1ss.
WELLEK, R.-WARREN, A., *Theorie der Literatur,* 2ª ed., 1956.
WENDLAND, P., "Die urchristlichen Literaturformen", *HNT I, 3,* 1912, p. 257ss.

MARTIN DIBELIUS, ao qual a teologia deve a última "História da Literatura Cristã-Primitiva", definiu a tarefa de um historiador da literatura do cristianismo primitivo do seguinte modo:

> "... os livros do Novo Testamento e os demais escritos da época cristã-primitiva do primeiro e segundo século representam o acervo da mensagem cristã ... Mas o efeito daquela mensagem está vinculado com a assunção de determinadas formas condicionadas à época; ela é anunciada por pessoas históricas e se manifesta em acontecimentos históricos. Quem quer apresentar o surgimento do cristianismo deve analisar como a mensagem cristã ganhou forma deste modo. Como um dos elementos desse processo de formação, porém, consta o fato de que cristãos escreveram, enviaram e trocaram cartas, bem como o fato de

terem escrito livros de conteúdo didático, edificante e narrativo e os divulgaram. O historiador literário do cristianismo primitivo que quer tornar compreensível o surgimento desses escritos deve mostrar portanto como surgiu a atividade literária dos primeiros cristãos e de que modo os livros refletem a particularidade de seus autores e as condições da época de sua redação. Ao apresentar desse modo a formação do cristianismo do ponto de vista literário, o historiador escreve história literária do cristianismo primitivo. Que ele não apresenta apenas determinados resultados avulsos verificáveis, e, sim, também interligá-los construtivamente, da melhor maneira possível, a fim de proporcionar ao leitor uma visão de como as coisas se desenvolveram, é algo inerente ao caso." (I, p. 5s.)

Essa formulação da tarefa tem sua validade ainda hoje.

Antes de podermos discutir o modo da execução desse programa, é preciso determinar o volume da literatura do cristianismo primitivo, isso é, ela tem que ser delimitada em relação à subseqüente literatura da Igreja Antiga. Esta não é uma questão primariamente cronológica, pois não se pode determinar o fim do cristianismo primitivo com a indicação de um ano; épocas históricas não terminam e iniciam em determinada data, antes passam mais ou menos sem ruptura de uma para a outra. Muitas coisas da nova época já se manifestam durante a antiga, muitas coisas da antiga ainda se manifestam por longo tempo na nova – não por último na forma de manifestações literárias. A pergunta é, antes, se a literatura do cristianismo primitivo se desenvolveu para a literatura da Igreja Antiga, isso é, para a literatura dos escritores eclesiásticos, de modo que se trata apenas da distinção de literatura mais antiga e mais recente, entre as quais se pudesse fixar o limite cronológico arbitrariamente um pouco antes ou depois; ou se cada uma das duas literaturas tem algo tão específico que se faz necessário uma delimitação em princípio. Esse é de fato o caso. Em seu afamado ensaio *"Über die Anfänge der patristischen Literatur"* – "Sobre os Inícios da Literatura Patrística" –, FRANZ OVERBECK constatou (1882) que esses inícios não se encontram no NT[1]; ele também demonstrou por meio de "comparações das formas da literatura neotestamentária e a da patrística" (p. 18), "que, histórico-literariamente, não existe nexo entre as duas literaturas" (p. 18s.). O específico e o elemento que as diferenciam são as "formas". As do NT são, por um lado, a carta, que existiu sempre e em toda parte na literatura cristã, mas que – como

[1] Cf. quanto a isso os dois ensaios de M. TETZ.

carta real – não representa uma forma literária (*vide abaixo* § 3, e, por outro lado, "formas reais": Evangelhos, Atos dos Apóstolos, o Apocalipse, as cartas "católicas"[2]. Não se trata, porém, de formas permanentes: sua produção é interrompida pela formação do cânon; elas esmorecem "ainda antes que surgisse uma existência segura de uma literatura da Igreja" (p. 19). OVERBECK situa o início da literatura da Igreja Antiga na apologética, a qual faz uso de formas profanas e se dirige a não-cristãos, que encontra sua expressão plena primeiro na obra de Clemente de Alexandria, e a define como "literatura greco-romana de confissão cristã e interesse cristão", e o faz com o argumento "de que o cristianismo conseguiu produzir uma literatura que tinha condições de sobreviver somente em conexão com a literatura mundial existente" (p. 17). O desaparecimento das formas cristãs-primitivas e a recepção das formas da grande literatura mundial indicam uma mudança fundamental nas condições da produção literária cristã em geral. Justamente por perguntar por essas condições, OVERBECK insiste em que se tome em consideração as formas. Por isso diz: "Uma literatura tem sua história em suas formas, portanto toda real história da literatura será uma história das formas" (p. 12) e isso "porque", como o enfatiza M. TETZ contra o amplamente difundido mal-entendo meramente estético-formal dessa frase, "a forma literária é o resultado do surgimento da literatura"[3].

O presente livro se ocupa com aquela literatura condenada ao desaparecimento pela formação do cânon, que OVERBECK denominou de "literatura cristã primitiva": "É uma literatura que o cristianismo cria para si por assim dizer com os próprios meios, porquanto cresceu no chão e no interesse próprio da comunidade cristã, ainda antes de se misturar com o mundo circundante" (p. 36). Isso naturalmente não quer dizer que todas as suas formas são novas – isso vale somente para os Evangelhos – e, sim, que, onde a literatura primitiva faz uso de formas preestabelecidas (Apocalipse), ela recorre a formas da literatura religiosa, enquanto ainda se mantém totalmente afastada das

[2] É assim que são denominadas as sete cartas de Tiago, Pedro, João e Judas. A designação "católicas" tem originalmente o sentido de "endereço geral", e foi aplicada pela primeira vez, o quanto é de nosso conhecimento, a 1 João, a fim de distingui-la de 2 João e 3 João dirigidas a determinada comunidade e determinada pessoa respectivamente; mais tarde a designação passa a ser aplicada também a Tiago, 1 e 2 Pedro e Judas. Também à Carta de Barnabé, que não foi acolhida no cânon, sendo inclusive – *per nefas* – aplicada a 2 e 3 João.

[3] *ThR* 1967, p. 11.

formas de literatura mundial profana existente (*ib.*). OVERBECK fala sempre das grandes formas, nas quais se apresentam os escritos individualmente; ele ainda não conhece as formas menores contidas neles e que foram elaboradas primeiro muito mais tarde pela pesquisa histórico-religiosa e da história das formas[4]. Muitas dessas formas e desses gêneros menores[5] têm analogias na literatura do helenismo contemporâneo, mas na maioria das vezes se trata igualmente de formas religiosas (a saber, do discurso ou da exposição), raras vezes de formas profanas (dentre as últimas figuram a parênese e, em certo sentido, as histórias de milagres). Sua presença na literatura cristã primitiva não causa admiração; ela apenas mostra que ela faz uso dos "recursos gerais de expressão da linguagem na qual está enraizada" (p. 36), não, porém, que o cristianismo estivesse pretendendo expressar-se em formas da literatura mundial (cf. p. 38). A pesquisa da história das formas e das religiões confirmou – de modo inconsciente ou consciente – a categoria da "literatura cristã primitiva" de OVERBECK.

Passemos a indicar brevemente a abrangência da literatura a ser tratada aqui. Além do NT, trata-se de escritos dos chamados "pais apostólicos"[6], das Epístolas de Clemente Romano, de Inácio, Policarpo, da

[4] E. NORDEN, *Agnostos Theos.* Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede, 1913; na esteira das pesquisas da história dos gêneros por H. GUNKEL: M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums,* 1919 – *From Tradition to Gospel,* New York: Charles Scriber's Sons, 1935; R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition,* 1921.

[5] Não existe uma regra para o uso de "forma" e "gênero". Os dois termos são usados nas obras básicas da história das formas, e por isso em grande parte de modo promíscuo no uso lingüístico científico. As tentativas no sentido de introduzir uma diferenciação terminológica tomam rumos totalmente diversos e não contribuem para uma regulamentação lingüística proveitosa. O termo "forma" tem caráter mais geral do que "gênero", e a expressão "história das formas" recomenda-se, por isso, e desde sua origem histórico-científica, como conceito maior para o método e seus aspectos parciais. Cf. W. KLATT, HERMANN GUNKEL, *FRLANT 100,* 1969, 12 n. 6; de modo semelhante K. KOCH, *Was ist Formgeschichte?,* 1967.

[6] A expressão "pais apostólicos", uma abreviação do título do livro "*Patres aevi apostolici*" (J. B. COTELIER, 1672), surgiu no séc. XVII como designação dos presumidos discípulos de apóstolos Barnabé, Hermas, Clemente Romano, Inácio e Policarpo, quando as obras a eles atribuídas foram reunidas e publicadas juntamente com cartas e relatos. No séc. XIX a coleção foi ampliada com a recem-descoberta *Didaquê,* pela Carta de Inácio, os fragmentos de Pápias preservadas por Eusébio, e as citações de presbíteros em Irineu. A expressão "pais apostólicos" portanto não designa um antigo corpo de escritos (como, por exemplo, o termo "cartas católicas", e, sim, é um título editorial moderno, escolhido por falta de algo melhor, para uma compilação de abrangência variável de escritos e fragmentos do séc. I e II. Cf. K. BIHLMEYER-W. SCHNEEMELCHER, *Die Apostolischen Väter I,* 2ª ed., 1956, p. VIIss.

chamada Epístola de Barnabé, do Pastor de Hermas e da Didaquê. Além disso, dos fragmentos dos livros de Pápias e Hegésipo, os quais Eusébio preservou em sua História Eclesiástica. Depois os "apócrifos": evangelhos, apocalipses e histórias dos apóstolos, todavia em uma seleção que, por um lado, abrange os documentos mais antigos, por outro, mostra, de modo exemplar, a penetração de formas literárias mundanas, ou até mesmo de formas da literatura mundial (p. ex., em formações especiais das histórias da infância ou da páscoa, sobretudo em atos dos apóstolos). Também serão considerados alguns textos gnósticos-cristãos. – Um problema especial constitui a pergunta de quais textos das descobertas de Nag Hammadi, de importância transcendental, devem ser tomados em consideração. Figuram entre os textos escritos gnóstico-cristãos e gnósticos não-cristãos, além disso textos não-cristãos adaptados ao cristianismo, portanto formações bastante complexas do ponto de vista literário e do estudo histórico-comparativo das religiões. Alguns escritos são intitulados primariamente como "Evangelho", "Apocalipse", "Carta" ou "Atos", sem que façam jus a esses títulos. O problema principal consiste no fato de que o acervo encontrado ainda não foi editado completamente; por isso um tratamento histórico-literário dos textos editados e que são seguramente gnóstico-cristãos, correria o risco de tornar-se parvoíce. Os textos de Nag Hammadi são, por enquanto, objeto de análises monográficas. Não obstante me pareceu necessário comentar detalhadamente o Evangelho de Tomé e o *Evangelium Veritatis*, e, justificado por determinadas razões, a apócrifa Epístola de Tiago e o livro de Tomé, o Atleta. – Para concluir, seja dito que as apologias do séc. II (p. ex., Justino, mas também a chamada Carta de Diogneto) não são levados em consideração pelas razões anteriormente citadas.

Esses escritos unidos entre si por suas formas, e isolados da literatura helenista como da literatura da Igreja Antiga, não são muito numerosos, e surgiram dentro de um período de 100 a 130 anos[7]. De acordo

[7] Por falta de espaço, estamos dispensados aqui da complicada pergunta da ciência literária moderna o que deve ser considerado "literatura" dentre a avalanche de papel impresso, e que, por isso, seria objeto da ciência e da história da literatura (cf. WELLEK-WARREN, p. 14ss.). Todos os escritos dessas formas desse período – bem como suas formas orais, a serem descobertas – são objetos da presente exposição. Isso naturalmente não significa a adoção do conceito de literatura mais moderno no momento, segundo o qual todas as manifestações lingüísticas de Homero e Ésquilo até os murais dos anos 60 e os protocolos de muitos lingüistas – como "textos" – são "literatura". Antes, no que segue, sempre se haverá de perguntar, se a literatura cristã primitiva é "literatura" – e isso na comparação com a literatura greco-romana

com isso parece ser fácil obter uma visão conjunta do material e de fácil ordenamento histórico; mas isso só aparentemente. Os referidos escritos oferecem dificuldades descomunais a sua apresentação histórico-literária coerente. R. BULTMANN contestou reiteradas vezes a possibilidade de se escrever uma "história literária" do NT (e dos outros escritos cristãos-primitivos supracitados)[8]. BULTMANN argumenta que essa literatura, diferente da do AT, é: 1) de volume muito menor, 2) abrange um período bem mais curto e que 3) seu portador, a comunidade cristã-primitiva, não constitui uma unidade étnica ou cultural. Mas acentua a necessidade do questionamento histórico-literário, visto que "as manifestações literárias do cristianismo primitivo ... (estão) definidas, em grande parte, em formas fixas e ... se (articulam) em gêneros", e podem ser entendidas de fato somente "quando se conhecem os gêneros, suas *formas* e *as leis que regem a tradição*" (RGG III, cl. 1680); no entanto é da opinião de que "talvez" se deveria falar "de modo mais modesto apenas de uma pesquisa histórica dos gêneros e das formas", ao invés de falar de uma história da literatura (*ib.* cl. 1681). Pouco convincente é o fato de que BULTMANN separa a disciplina da "Introdução ao NT" "como a pesquisa histórico-crítica dos escritos do NT, que analisa época e condições de seu surgimento" da história da literatura "no verdadeiro sentido" (*ib.* cl. 1680), depois de, pouco antes, haver definido sua tarefa em perguntar pela "época do surgimento, pelas condições em que floresceram e pela relação recíproca" dos documentos literários de uma época ou de uma comunidade (cl. 1676). Certamente a introdução costumeira procede de modo analítico, e a história literária deveria, "na verdade", proceder de modo construtivo. Ambos os métodos poderiam ser separados somente, isso é, uma apresentação histórico-literária poderia dispensar a "introdução" somente se ela pudesse pressupor as chamadas questões introdutórias do NT e dos outros escritos como resolvidas. Esse, porém, não é o caso. Visto que com demasiada freqüência o juízo histórico-literário depende da resposta a uma tal pergunta, ambos os métodos têm que ser combinados. Essa necessidade não se fundamenta apenas

---

de seu tempo, isso é, se, em razão da linguagem em que é redigida, ela constitui uma parte da história literária grega, respectivamente helenista.

[8] Em suas recensões das obras de P. WENDLAND orientadas na história das formas (*ThR 17*, 1914, p. 79ss.) e M. DIBELIUS (*ThLZ 52*, 1927, p. 80ss.), e em seu artigo "Literaturgeschichte, Biblische" (*RGG III*, 2ª ed., cl. 1675ss.).

no dissenso dos pesquisadores, e, sim, sobretudo, no estado fragmentário do material[9].

O presente livro quer executar o programa formulado por M. DIBELIUS de um modo um pouco diferente. DIBELIUS estrutura sua exposição rigorosamente em termos histórico-formais: 1) Evangelhos, 2) Apocalipses, 3) Epístolas, 4) Tratados, Sermões, Tratados em forma de cartas, 5) Admoestações éticas ou de direito eclesiástico, 6) Assuntos referentes ao culto e 7) Atos dos Apóstolos, sempre com subparágrafos diferenciadores. De modo bem histórico-literário, ele oferece características de formas adotadas do mundo não-cristão (apocalipse, carta, parênese, etc.) e procede, sempre que possível, de modo construtivo, por exemplo, no caso dos evangelhos, apocalipses e histórias dos apóstolos. No entanto, essa subdivisão por gêneros possui desvantagens, as quais, todavia, sendo evitadas, exigem outra disposição. Por um lado, separam-se textos que formam um bloco único, p. ex., o Evangelho segundo Lucas e Atos dos Apóstolos; na verdade, os dois textos são gêneros totalmente diversos, mas, como primeiro livro e segundo livro (At 1.1), eles formam uma unidade íntima conforme a intenção de seu autor – um fenômeno literário e histórico-literário, que merece toda a atenção. A outra desvantagem – especialmente no caso de escritos que se apresentam como carta, mas não o são – consiste no fato de se decidir previamente já pela disposição a que gênero pertence um escrito, embora em muitos casos a determinação do gênero seja problemática, p. ex., na Primeira Carta de João, na Primeira de Pedro e nas cartas pastorais. Em determinados casos a aplicação rigorosa dos pontos de vista da forma levam a violações.

No que se segue quero modificar a execução do programa histórico-formal de tal modo que, por um lado, escritos que formam uma unidade do ponto de vista histórico também permaneçam juntos na exposição histórico-literária, e que, por outro lado, se leve em consideração a insegurança na determinação do gênero de alguns escritos. Lucas/Atos, por exemplo, devem ser tratados como obra dupla, mas juntamente

[9] A situação é diferente no AT, ainda que não esteja preservada toda a literatura de Israel. Não obstante, a ciência vétero-testamentária não deu continuidade à tentativa de H. GUNKEL de escrever uma história da literatura ("Die israelitische Literatur", in: *Die Kultur der Gegenwart I*, 7, 1906), mas parou na *Einleitung in das AT* (cf. K. KOCH, p. 125ss.). O plano de GUNKEL de uma "história literária bíblica", e que deveria incluir o NT, me parece inexeqüível em face do caráter da literatura cristã primitiva, porque ela é ainda menos uma continuação do AT do que os escritos rabínicos.

com Marcos e Mateus, visto que Lucas pertence com eles à mesma tradição. As supostas cartas paulinas encontram-se literariamente, como imitação, e teologicamente, ainda que modificadas, na tradição das cartas autênticas de Paulo, sendo, por isso, mas também porque a questão da autenticidade é controvertida individualmente, tratadas com essas num único bloco. O que se oculta na forma epistolar fictícia vai se manifestando em cada caso; o que resulta daí – p. ex., tratados, ordens eclesiásticas, testamento –, porém, não deve ser entendido meramente como comprovante para esse gênero e sua condicionalidade ("lugar vivencial"), e, sim, no contexto da ficção epistolar: como história das formas das cartas paulinas e essas por sua vez como manifestações da vida de comunidades paulinas. Para mencionar um último exemplo: o Evangelho segundo João e as três cartas joaninas formam uma unidade apesar da diferença de suas formas literárias, ainda que não, como no caso de Lucas/Atos, pelo mesmo autor, mas, não obstante, como as cartas paulinas e dêutero-paulinas, por meio da mesma tradição teológica. Parece-me mais apropriado tratá-los em conjunto como testemunhos de um grupo cristão-primitivo sumamente singular, de sua teologia e história, do que discuti-los sob três rubricas diferentes (evangelho, eventualmente tratado e carta) para, em um ponto qualquer, ter que, não obstante, tratar dos quatro escritos em conjunto por causa da questão da autoria, das relações recíprocas, por causa da posição histórico-religiosa, teológica e eclesiástica. O fato de se levar, desse modo, em consideração que cada escrito pertence a determinada tradição, se corresponderá melhor ao tratamento histórico-formal de escritos cristãos-primitivos do que com sua subdivisão puramente formalística em gêneros – se de outro modo literatura é manifestação da vida de uma época ou de uma comunidade. Eu gostaria de denominar esse aspecto de "histórico-traditivo", se esse termo não estivesse ocupado alhures e, além disso, não fosse controvertido em seu significado.

Se história da literatura é uma história do gênero, recomenda-se iniciar sua exposição com o gênero mais antigo, fazendo seguir as demais em ordem decrescente. Em nossa literatura a ordem cronológica dos gêneros é a seguinte: carta, evangelho, apocalipse. Sob a consideração do que foi dito a respeito do enquadramento na devida tradição, temos inicialmente a seguinte disposição: o *corpus* paulino, os três primeiros Evangelhos e o Livro de Atos, o ciclo joanino, apocalipses. Os demais escritos são colocados em ordem semelhante: cartas reais e cartas simuladas, evangelhos e atos dos apóstolos apócrifos, ordens da

comunidade e assuntos do culto, por fim as obras de Pápias e Hegésipo, que refletem sobre a tradição cristã. Às tradições e suas formas situadas antes dos documentos literários dedicamos especialmente dois parágrafos.

Pelas razões objetivas citadas, mantive a presente história literária no estilo de uma "introdução", espero, porém, que os aspectos histórico-formais tenham sido levados em consideração como merecem e que tenha elaborado o caráter literário de cada um dos escritos ao ponto que o título do livro se justifique. O caráter analítico do procedimento está justificado em todo caso com vistas aos leitores que devem ser informados sobre os problemas e capacitados à formação de um juízo próprio.

§ 2. FORMAS PRÉ-LITERÁRIAS

Estudos gerais:

W. BAUER, "Der Wortgottesdienst der ältesten Christen", *SgV 148*, 1930 = *Aufsätze und kleinere Schriften*, 1967, pp. 155-209.
H. BAUSINGER, *Formen der "Volkspoesie"*, 1968.
G. BORNKAMM, "Formen und Gattungen", *RGG II*, 3ª ed., cl. 999ss.
______, *Das Ende des Gesetzes*, 1952.
______, *Studien zu Antike und Urchristentum*, 1959.
______, *Geschichte und Glaube*, 1. Teil, 1968 (abreviado BORNKAMM I, II, III).
R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 5ª ed., 1965 – *Teologia do NT*, 2003, São Paulo: Teológica, 2004.
______, *Exegetica*, 1967.
H. F. VON CAMPENHAUSEN, "Das Bekenntnis im Urchristentum", *ZNW 63*, 1972, p. 210ss.
H. CONZELMANN, "Was glaubte die frühe Christenheit?", *Schweizerische theologische Umschau 25*, 1955, pp. 61-74.
______, "Zur Analyse der Bekenntnisformel I Cor 15, 2-5", *EvTh 25*, 1965, pp. 1-11.
______, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, 1967.
O. CULLMANN, "Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse", *ThST 15*, 1943.
______, "Urchristentum und Gottesdienst", *AThANT 3*, 1950.
______, *Vorträge und Aufsätze*, (1925-1962), 1966.
N. A. DAHL, "Formgeschichtliche Beobachtungen zur Christusverkündigung in der Gemeindepredigt": Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann zu seinem 70. Geburtstag, *BZNW 21*, 1954.

R. DEICHGRÄBER, "Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit", *StUNT 5*, 1967.
M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 3ª ed., 1959 – *From Tradition to Gospel*, New York: Charles Scriber's Sons, 1935.
_____, "Zur Formgeschichte des Neuen Testaments" (fora dos Evangelhos), *ThR NF 3*, 1931, pp. 207-242.
_____, "Aufsätze zur Apostelgeschichte", *FRLANT 60*, 3ª ed., 1957.
F. HAHN, "Christologische Hoheitstitel", *FRLANT 33*, 1963.
J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 3ª ed., 1960 – *La Última Cena*, Madrid: Cristianidad, 1980.
_____, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, 1966.
A. JOLLES, *Einfache Formen*, 2ª ed., 1958.
E. KÄSEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, 1960, II, 1964.
_____, "Formeln, Liturgische im NT", *RGG II*, 3ª ed., cl. 993ss.
J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, 2ª ed., 1960.
W. KRAMER, "Christos Kyrios Gottessohn", *AThANT 44*, 1963.
H. LIETZMANN, "Messe und Herrenmahl", *AzKG 8*, 1926.
_____, "Kleine Schriften III", *TU 74*, 1962.
V. H. NEUFELD, "The Earliest Christian Confessions", *New Testament Tools and Studies V*, 1963.
E. NORDEN, *Agnostos Theos.* Untersucuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede, 1913, 4ª ed., 1956.
_____, *Die Geburt des Kindes*, 1924, 3ª ed., 1958.
E. PETERSON, "ΕΙΣ ΘΕΟΣ, Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen", *FRLANT 41*, 1926.
J. A. T. ROBINSON, "Traces of a Liturgical Sequens in 1 Cor. 16,20-24", *JThS NS IV*, 1953, pp. 38-41.
E. SCHWEIZER, "Erniedriugung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern", *AThANT 28*, 2ª ed., 1862.
_____, *Neotestamentica*, 1963.
_____, *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*, 1979.
A. SEEBERG, "Der Katechismus der Urchristenheit", 1903, *ThB 26*, 2ª ed., 1966.
_____, "Die Didache des Judentums und der Urchristenheit", *StNT 7*, 1908.
K. WEGENAST, "Das Verständnis der Tradition bei Paulus", *WMANT 8*, 1962.
K. WENGST, "Christologische Formeln und Lieder der Urchristenheit", *StNT 7*, 1972.
U. WILCKENS, *Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstendenen.* Zur traditionsgschichtlichen Analyse von 1Kor 15, 1-11; Dogma und Denkstruktur (Schlink-Festschrift), 1963, pp. 56-95.
P. WINTER, "I Corinthians XV 3b-7", *NovTest 2*, 1957, pp. 142-150.
H. ZIMMERMANN, *Neutestamentliche Methodenlehre*, 1967.

Referente a 5:

H. J. GABATHULER, "Jesus Christus, Haupt der Kirche – Haupt der Welt". Der Christushymnus Colosser 1, 15-20 in der theologischen Forschung der 130 Jahre, *AThANT 45*, 1965.
E. LOHMEYER, "Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Philipper 2, 5-11", *SAH* 1927/28, 4. Abh. (4º tratado), 1928.
R. P. MARTIN, "Carmen Christi, Philippians II. 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship", *SNTS Monograph Series 4*, 1967.
J. M. ROBINSON, "A Fomal Analisis of Colossians 1, 15-20", *JBL 76*, 1957, pp. 270-287.
_____, "Die Hodajot-Formel in Gebet und Hymnus des Frühchristentums: Apophoreta". Festschrift für E. Haenchen, *BZNW 30*, 1964, pp. 194-235.
J. SCHATTENMANN, *Studien zum neutestamentlichen Prosahymnus,* 1965.
G. SCHILLE, *Frühchristliche Hymnen*, 1965.
G. STRECKER, "Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil 2, 6-11", *ZNW 55*, 1964, pp. 63-78.

Referente a 6:

W. SCHRAGE, *Die konkreten Einzelgebote der paulinischen Paränese*, 1962.
A. VÖGTLE, "Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament", *NTA 16*, 4-5, 1936.
K. WEIDINGER, "Die Haustafeln", *UNT 14*, 1928.
S. WIBBING, "Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament", *BZNW 25*, 1959.

Observações preliminares

A literatura cristã-primitiva adquiriu forma literária essencialmente em quatro gêneros: na carta e no apocalipse, no evangelho e nos atos dos apóstolos. No entanto, já antes desses documentos literários existiu uma rica tradição cristã que brotou de determinadas necessidades da comunidade, na qual a tradição oral das partes individuais havia adquirido formas fixas e que foi acolhida em grande parte na literatura cristã-primitiva e que desse modo ficou preservada. Denominamos essas partes da tradição de formas fixas de "formas pré-literárias". Assim, p. ex., os Evangelhos sinóticos são diretamente compostos de tais bases individuais firmemente formuladas, de diversas espécies, e o Livro dos Atos contém igualmente um bom

número de narrativas pré-formuladas aproveitadas pelo autor. Mas também nas cartas e nos apocalipses encontra-se muito material já fixado, não criado pelo próprio autor, e, sim adotado, p. ex., compêndios da fé cristã, hinos, admoestações tradicionais (parêneses). A reconstrução metódica das formas pré-literárias é necessária para o esclarecimento da história interna do cristianismo primitivo, anterior à redação dos escritos cristãos, de sua fé, de seu culto e de sua vida, e com isso para uma compreensão histórica, literária e teológica mais exata desses escritos.

Por razões práticas, trataremos neste parágrafo apenas de determinada parte das formas pré-literárias. Aquelas que se tornaram constitutivas para os grandes gêneros literários, que, portanto, são partes constituintes fundamentais – como as formas da tradição narrativa ou do material lingüístico da tradição jesuína (de Jesus) para os Evangelhos sinóticos, ou as formas da narrativa para o Livro de Atos – serão discutidas quando tratarmos desses gêneros. Objeto do presente parágrafo são aquelas formas pré-literárias que não se tornaram constitutivas para nenhum gênero literário maior, mas que estão inseridas como citações mais ou menos marcadas com clareza, ou também como inserções maiores em seu contexto de hoje, e que, em sua maioria, estão na literatura epistolar, mas ocasionalmente também fora dela. Trata-se, portanto das formas anteriormente mencionadas (compêndios da fé, hinos e parênese[10]) que ainda devem ser diferenciadas e ampliadas.

Uma elaboração histórico-formal resumida desse material – isso é, uma análise diferenciada de suas formas e as determinações das diferentes esferas da vida cristã-primitiva, nas quais as diversas formas têm sua origem e às quais pertencem (de seu "lugar vivencial") – ainda não existe, apesar da grande quantidade de excelentes trabalhos individuais[11], e não pode ser oferecida aqui a começar por razões de espaço,

---

[10] Tratarei da parênese neste contexto e não com as cartas, embora constitua um elemento importante de muitas cartas e se tenha tornado constitutiva para Tiago. Pois, por um lado, ela não é, apesar da ocorrência freqüente, um elemento constitutivo da carta cristã-primitiva, e, por outro lado, ela se encontra também fora da literatura epistolar; e a Carta de Tiago não é uma carta no sentido verdadeiro, e, sim, do ponto de vista da história das formas, ela é uma parênese (*vide abaixo* p. 595ss.

[11] Bon s resumos sobre o curso e o estágio da pesquisa oferecem F. HAHN na introdução a sua reedição de A. SEEBERG, "*Der Katechismus der Urchristenheit*", VII-XXXII, e K. WENGST, *Christologische Formeln*, 11-26. Metodologicamente fundamental continua sendo o relatório de pesquisa de M. DIBELIUS, *ThR NF 3*, 1931, pp. 207-242.

mas também por causa do estágio da pesquisa. Limito-me ao relativamente seguro e analiso as formas mais importantes com base em textos que servem de exemplo. Nisso a ênfase recai sobre a análise formal; a conclusão da forma ao lugar vivencial é feita somente como apêndice, visto que em muitos casos permanece hipotética.

Visto que as formas pré-literárias estão firmemente ancoradas em seu contexto atual e que, por isso, não são reconhecíveis sem mais nem menos, surge a pergunta pelos indícios para a presença de peças pré-formuladas da tradição[12].

1. O indício mais evidente são fórmulas de citações, que introduzem uma "tradição" (p. ex., 1 Co 11.23*a*; 15.1-3*a*; Ef 5.14; 1 Tm 1.15).
2. O destaque de um texto de seu contexto por meio de seu estilo de fórmula ou elementos estilísticos poéticos como estruturação rítmica, estrutura em estrofes, estilo relativo ou participial (p. ex., Rm 4.25; Fp 2.5-11; Cl 1.15-20; 1 Tm 3.16; Hb 1.3).
3. Quando aparece uma terminologia que difere da do autor (p. ex., o plural "pecados" e "Escrituras" 1 Co 15.3s. em vez do singular costumeiro em Paulo.
4. Conceitos teológicos que diferem dos conceitos costumeiros do Autor (p. ex., a "constituição" de Jesus "como Filho de Deus" Rm 1.3s.).
5. A repetição da mesma expressão ou afirmação em estilo de fórmula, eventualmente um pouco modificada em diferentes autores (p. ex., Rm 1.3s.; 2 Tm 2.8 ou 1 Tm 2.6*a*; Mc 10.45i; Tt 2.14).
6. "Pensamentos que excedem de modo evidente o contexto e que são formulados de modo especialmente rigoroso e coeso"[13] (como exemplo bastaria Fp 2.6-8 para o contexto, enquanto os v. 9-11 vão além).
7. Incorreções gramaticais (p. ex., μυστήριον ὅς ... 1 Tm 3.16) e rigidez estilística (o δικαιούμενοι assindético Rm 3.24).

Se um texto apresenta dois ou mais desses indícios, pode-se concluir, com certa segurança, que se trata de tradição mais antiga, fixa; os indícios mencionados sob 2 e 4 são importantes para uma delimitação formal, ou para uma reconstrução da tradição e com isso para a definição de sua forma.

Uma observação referente à terminologia da determinação da forma:

---

[12] Referente a isso sobretudo DIBELIUS, *loc. cit.*, p. 210s.; E. STAUFFER, *Die Theologie des NT*, 3ª ed., 1947, p. 322; H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des NT*, 1967, p. 81ss.

[13] DIBELIUS, *loc. cit.*, p. 210ss.

No caso de algumas das formas que nos interessam aqui, a denominação adequada não oferece problemas. (p. ex., parênese, doxologia). No entanto ela é problemática no caso dos que acabamos de designar por ora de "compêndios da fé cristã", que na literatura são subsumidos muitas vezes sob um termo como fórmula *pístis* (de fé), fórmula de confissão ou credo[14]; pois esses textos não estão estruturados de modo uniforme formalmente, nem são de conteúdo unânime. É preciso, portanto, diferenciá-los de acordo com sua estrutura formal e tentar denominar adequadamente suas formas conseguidas desse modo.

Foi H. CONZELMANN que nos indicou o caminho para isso[15]. Ele mostra que com as expressões ὁμολογεῖν e πιστεύειν, usadas tecnicamente em Rm 10.9, são introduzidas duas fórmulas pré-paulinas distintas: ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματι σου κύριον Ἰησοῦν, καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ. CONZELMANN mostra que ambas as fórmulas representam dois tipos que também podem ser constatados alhures com base em critérios formais e de conteúdo, e, de acordo com o verbete usado por Paulo para a introdução, chama um dos tipos, no qual Jesus é "confessado" como Kyrios, de "homologia", ao outro, que formula a "fé" na ressurreição de Jesus dentre os mortos, realizado por Deus (a obra salvífica ocorrida), chama de "credo". W. KRAMER[16] substitui esse segundo termo por "fórmula *pístis*"; nós adotamos a designação de KRAMER, por não ser onerada, enquanto no uso lingüístico geral "credo" significa a "confissão de fé" em formulação definitiva; o vocábulo "credo" portanto mistura os termos "fé" e "confessar", que são nitidamente distinguidos em Rm 10.9 e cuja distinção é o que justamente interessa a CONZELMANN; a expressão "fórmula *pístis*" merece a preferência. Que aí se trata de dois atos distintos evidencia-se do fato de que um é atribuído à "boca", o outro ao "coração", que ὁμολογεῖν (v. 9, 10) é retomado por ἐπικαλεῖσθαι αὐτόν τὸ ὄνομα κυρίου (v. 12,13), isso é, interpretado como conclamação, como chamado, e que de acordo com v. 14 o "crer" é condição da "invocação" (= do "confessar"). No v. 14 se torna clara sua unidade;

---

[14] Esse uso lingüístico provém da pesquisa dos símbolos, que reconstrói as formas preliminares dos posteriores credos, por ex., do Símbolo Romano, até o NT, e coloca os textos duvidosos necessariamente sob o aspecto da formação posterior de símbolos – um aspecto que nem sempre contribui para a compreensão histórica. Certamente esse enfoque tem sua boa razão de ser. Mas não deve seduzir a simplificações. É preciso considerar os textos duvidosos como grandezas próprias e observar as funções específicas que tinham originalmente. Cf. também VON CAMPENHAUSEN, *ZNW 63*, 1972, p. 210ss.

[15] *Schweizerische theologische Umschau*, 1955, p. 61ss. esp. 64s.

[16] *Christos Kyrios Gottessohn*, p. 15ss.

e assim como ambas as coisas remontam à proclamação (v. 8.14), assim ambas as coisas visam a salvação e são necessárias para a salvação (v. 9-11,13). Homologia e fórmula *pístis* representam as duas afirmações fundamentais do cristianismo primitivo. Visto que, segundo o v. 14, o "crer" constitui a pressuposição do "confessar", é apropriado iniciar a exposição das formas pré-literárias com a fórmula *pístis*, fazendo seguir a homologia.

Na denominação e ordenamento do material restante, não caracterizado por palavras-chave correspondentes, tomamos por ponto de partida o ponto de vista histórico-formal. Para tornar a exposição mais clara, reunimos uma série de formas e fórmulas, cujo "lugar vivencial" é, sem dúvida, o culto, sob a epígrafe de "textos litúrgicos"; os hinos que integram esse grupo, porém, estudamos separadamente pelas mesmas razões.

Por fim ainda uma observação sobre o emprego do vocábulo "fórmula". Em conexão com H. BAUSINGER, essa expressão é usada em seu significado na linguagem corrente: "expressão fixa, repetível, válida", no que "a idéia da abreviação e condensação" é pertinente (*Formen der "Volkspoesie"*, p. 65; aqui também indicações referentes à origem do atual emprego do termo "fórmula").

1. Fórmula "pístis" (de fé)

A fórmula *pístis* (de fé) expressa o evento salvífico cristológico do passado. Por isso usa sistematicamente um tempo verbal do passado, na maioria das vezes um aoristo, ocasionalmente também um perfeito. Pode-se constatar três tipos: a) um que menciona somente a ressurreição de Jesus, b) outro que menciona somente sua morte e c) o que menciona morte e ressurreição. Os dois primeiros são mais antigos do que o terceiro, que combina os dois primeiros, e provavelmente também são de origem distinta. Que os dois primeiros determinam o evento salvífico de modo diferente, é algo evidente; que sua combinação não significa uma simples adição, e, sim, também acarreta um deslocamento do sentido, é um fato. Por isso K. WENGST manifesta objeções contra o emprego do termo fórmula *pístis* para essas três fórmulas distintas (p. 27). Mas a averiguação do NT mostra que todas as três fórmulas definem o evento salvífico fundamental que é conteúdo da "fé", como, aliás, todas as três estão associadas aos termos técnicos πιστεύειν/πίστις (Rm 10.9; Gl 2.16s.,20; 1 Ts 4.14)[17], de modo que, não obstante, se deve, sem prejuízo de todas as diferenças elaboradas com

[17] Mais sobre esse assunto em KRAMER, p. 41ss.

muita perspicácia por WENGST, enquadrar essas fórmulas, com vistas a sua estrutura e função, na categoria "fórmula *pístis*".

a) A fórmula sobre a ressurreição

A partir de *Rm 10.9* e paralelas, a frase pode ser reconstituída com relativa segurança assim: πιστεύομεν ὅτι ὁ θεὸς ἤγειρεν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν. O sujeito da frase é Deus[18]; o verbo, sempre no aoristo, caracteriza o evento salvífico como evento único do passado; na maioria das vezes a ressurreição é determinada mais especificamente pelo acréscimo ἐκ νεκρῶν; originalmente o objeto se chama "Jesus", embora nos contextos atuais ele seja substituído por um pronome pessoal, relativo ou demonstrativo, ou por Cristo[19]. A frase foi compreendida evidentemente como resumo conciso de toda a fé cristã. Isso se deduz de uma significativa variante que ela sofreu já muito cedo: a frase se tornou diretamente uma predicação cristã de Deus, no que o *verbum finitum* foi substituído pelo particípio do aoristo: ὁ ἐγείρας (τὸν) Ἰησοῦν (ἐκ νεκρῶν) (Rm 8.11; 2 Co 4.14; Gl 1.1)[20]. No entanto, nisso não foi dissolvida a ligação original com a fórmula *pístis*, conforme mostra o vínculo da predicação com vocábulos da raiz πιστ-:

> Rm 4.24 τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν... ἐκ νεκρῶν, 1 Pe 1.21 τοὺς δι' αὐτοῦ πιστοὺς εἰς θεὸν τὸν ἐγείραντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, Cl 2.12 διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν (cf. Ef 1.19s.).

A fé de que Deus ressuscitou a Jesus dentre os mortos é, ao mesmo tempo, fé nesse Deus que ressuscitou a Jesus dentre os mortos.

A fórmula menciona tão-somente o acontecimento, mas não dá qualquer interpretação; esta não era necessária conquanto para a compreensão judaica da ressurreição dos mortos era um evento do final dos tempos, sendo que, em correspondência a isso, a fórmula se referia a um evento escatológico; se isso se referia ao começo da ressurreição geral dos mortos (Jesus, a primícia dos que dormem), ou à glorificação de Jesus, ou a ambas, é difícil de decidir[21].

---

[18] Às vezes o nome de Deus também é circunscrito pela forma passiva do verbo, p. ex., nas expressões em estilo de fórmula em Rm 7.4; 1 Co 15.12-17; 2 Tm 2.8.

[19] Cf. WENGST, p. 27ss.

[20] Ela substitui a predicação judaica de Deus da 2. glorificação [*benedictio*] da oração das dezoito preces: "O que vivifica os mortos", que também ocorre em Paulo (Rm 4.17; 2 Co 1.9)

[21] Cf. as considerações em WENGST, p. 33ss.

Nas passagens mencionadas a fórmula se encontra em contextos cristãos para uso dos fiéis. Mas é de supor que também desempenhou um papel muito importante na prédica missionária dirigida aos judeus – inclusive quando se encaram os comprovantes em Atos com ceticismo[22] – como, aliás, ela também foi incluída no querigma missionário para os gentios (1 Ts 1.10).

b) A fórmula sobre a morte

Entre as fórmulas que mencionam somente a morte de Jesus como evento salvífico e conteúdo da fé reina uma grande diversidade. No entanto, elas contêm sempre uma interpretação positiva de sua morte, e o faz com uma expressão com ὑπέρ com genitivo, ou com uma preposição análoga[23]. No próprio Paulo já se pode distinguir dois grupos de fórmulas: numa, a morte é designada como morrer (ἀποθανεῖν), na outra, como entrega (παραδοῦναι, δοῦναι).

O grupo das "fórmulas de morte" é representado por *Rm 5.8*: Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν (cf. v. 6; Rm 14.15; 1 Co 8.11; 1 Ts 5.10, também Gl 2.21). O sujeito é Cristo (não Jesus; mas também como nome próprio, não como título), o verbo está no aoristo, o ὑπέρ (respectivamente: διά ou περί) interpretativo sempre tem um objeto pessoal – o "por nós" é original, o "irmão" (Rm 14.15; 1 Co 8.11) e "nós, os ímpios" (Rm 5.6) representam variações secundárias. O "morrer por nós" é entendido como expiação ou vicariedade.

No grupo da "fórmula da entrega"[24] pode-se deduzir de contextos paulinos com certa verossimilhança as seguintes formas[25]:

(1) ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ ὑπὲρ ἡμῶν παρέδοκεν (cf. Rm 8.32).
(2) (referido ao "Senhor Jesus Cristo") ὁ δοὺς ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν Gl 1.4).
(3) (referido ao Filho de Deus) ὁ ἀγαπήσας ἡμᾶς καὶ παραδοὺς ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν (Gl 2.20).
(4) ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν (Ef 5.2,25).

---

[22] At 3.15; 4.10; 5.30; 10.40; 13.30,37, mas aqui sempre junto com a menção da morte de Jesus.
[23] Cf. lista em J. JEREMIAS, *TWNT V*, p. 707, n. 435.
[24] Cf. KRAMER, p. 112ss.; WENGST, p. 55ss.
[25] Cf. WENGST, p. 55ss.

Em face de tais diferenças quanto à extensão e ao teor da mesma fórmula, a tentativa de reconstruir uma fórmula original não passaria de uma vaga hipótese; no entanto, são necessárias algumas referências a elementos que são mais velhos e mais novos em termos histórico-traditivos. Com vistas a fórmulas análogas (*vide abaixo* a e c), será permitido supor que Deus é primário como sujeito da ação (forma 1) em relação a Cristo como sujeito (nas três outras formas), do mesmo modo a versão objetiva da expressão com ὑπέρ ("por nossos pecados"; forma 2) em relação à versão pessoal nas formas 1, 2 e 4. Parece que na fórmula o υἱὸς αὐτοῦ (resp. θεοῦ) é a designação original do que foi entregue[26]. As formas participiais (2, 3) são secundárias em relação à simples frase afirmativa[27]. Mais problemática é a pergunta pela extensão original. De acordo com a simples regra básica de que o texto mais breve é o mais antigo em termos histórico-traditivos, a menção do amor (nas formas 3 e 4) seria um acréscimo secundário; como, porém, a idéia do amor também ocorre em fórmulas da entrega que independem de Paulo (Jo 3.16; 1 Jo 3.16), e que ela, além disso, possivelmente também esteja presente na expressão de que Deus "não teria poupado seu próprio Filho" (Rm 8.32), tem que se contar com a possibilidade de que ela faça parte do teor original da fórmula e que a forma 2 represente uma redução.

A fórmula da entrega interpreta a morte de Jesus, a exemplo da fórmula de morte, como expiação, também como vicariedade, e como acontecimento que ocorreu uma única vez no passado. No entanto, com o verbo (παρα) δοῦναι ela destaca mais acentuadamente do que aquela a atividade volitiva do agente, e com a designação de Filho, a íntima relação de Deus e Jesus. Com isso e, além disso, com a menção do amor, a qual, evidentemente, é concebida como motivação do evento salvífico, a fórmula da entrega representa um estágio mais avançado e complexo da reflexão do que a fórmula da morte. Mesmo assim será permitido subordiná-la, como esta, ao conceito maior da fórmula *pístis*. Isso é corroborado, não considerando o conteúdo, pelo fato de que ela também aparece nas formas combinadas (Rm 4.25) e que em Gl 2.20 ela é associada expressamente ao verbete πίστις (ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντος με κτλ.). Dessa passagem

[26] KRAMER e WENGST, *loc. cit.*

[27] No entanto parece duvidoso se, acompanhando WENGST, se deve entender as expressões participiais como predicações; pois nunca aparecem autonomamente, isso é, como designação substitutiva para Cristo, e a forma 3 deverá ser demasiadamente extensa para ser uma predicação.

pode-se deduzir o presumível teor da forma 3: πιστεύομεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν ἀγαπήσαντα ἡμᾶς καὶ παραδόντα ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν.

Também se pode supor que as formas 1 e 4 tenham tido como introdução um πιστεύομεν ὅτι...

A fórmula da entrega também se encontra em escritos cristãos-primitivos posteriores[28]; modificada em termos joaninos Jo 3.16; 1 Jo 3.16; como reminiscência 1Clem 16.7; 21.6; 49.6 associada à concepção do resgate Mc 10.45b; 1 Tm 2.6; Tt 2.14 – sinal para a importância fundamental que esta fórmula tinha desde o início.

c) Fórmulas combinadas

Essa forma nos foi legada em diversas variações. A forma mais elaborada se encontra em 1 Co 15.3*b*ss. Não há dúvida de que Paulo cita aqui um fragmento da tradição, visto que ele próprio a introduz como tal (v. 1-3*a*). Seu alcance foi controvertido por muito tempo, hoje, no entanto, se admite quase em geral que a fórmula citada abarca os v. 3*b*-5:

> ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς,
> καὶ ὅτι ἐτάφη,
> καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρα τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς,
> καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ, εἶτα τοῖς δώδεκα.

Se os quatro ὅτι são originais é controvertido[29]. Certamente, porém, a fórmula não tem quatro membros e, sim, dois; ela fala da morte de Cristo, do sepultamento, e de sua ressurreição, à qual estão agregadas as aparições – e isso como provas fatuais. Formalmente, os dois membros correm lado a lado. Objetivamente, porém, corresponde a esse paralelismo apenas o duplo “segundo às escrituras”, enquanto as afirmações também correspondentes quanto à forma “por nossos pecados” e “no terceiro dia” têm orientação totalmente diferente quanto ao conteúdo: pela primeira é interpretada a morte de Cristo, pela segunda é datado sua ressurreição.

O primeiro membro oferece uma interpretação dupla do morrer de Cristo: como acontecido “por nossos pecados”, como morte expiatória,

---

[28] Referente à análise: WENGST, pp. 72-77.

[29] Não podemos ocupar-nos aqui com a problemática multiestratificada dessa *paradosis*; cf. por fim H. CONZELMANN, *EvTh 25*, 1965, pp. 1-11 e a literatura aqui mencionada.

isso é, como pagamento da dívida contraída por nossos pecados[30], e, além disso, como ocorrido "segundo as Escrituras", como escriturístico, isso é, como correspondente ao conselho de Deus revelado no AT. Pela formulação passiva, o segundo membro caracteriza a Deus como sujeito da ressurreição, indica sua data e o designa igualmente como escriturística. Na medida em que o "segundo as Escrituras" também implica a idéia do cumprimento escatológico de profecias escriturísticas – sem que se precisasse pensar em textos específicos como, p. ex., Is 53 e Os 6.2 –, morte e ressurreição de Cristo também estão caracterizados como acontecimentos escatológicos.

As idéias da escrituristicidade, do sepultamento, do terceiro dia e das testemunhas da ressurreição faltam em todas as demais fórmulas *pístis* e não são constitutivas para as mesmas; no entanto, elas se encontram em outras passagens[31]. A *paradosis* de 1 Co 15.3*b*-5 é, portanto, uma configuração complexa e o resultado de um complicado processo histórico-traditivo. No entanto, não pode haver dúvida quanto a sua antiguidade. Quanto ao conteúdo ela se mostra inequivocamente como cristã-judaica. No entanto a tese de que a fórmula seria uma tradução de um idioma semítico (J. JEREMIAS) foi abalada pelos contra-argumentos de CONZELMANN (*EvTh* 1965, 4ss.); ao menos não existe nenhum indício sequer que nos obrigue a supor uma tradução.

As outras fórmulas não se destacam de modo evidente de seu contexto.

No entanto, atrás de *2 Co 5.15* deverá encontrar-se uma fórmula dessas, cujo teor poderia ser reconstruído aproximadamente assim:

Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν καὶ ἠγέρθη (cf. Rm 8.24*a*)[32].

Também aqui a morte de Cristo é compreendida como morte expiatória, no entanto, de modo mais abrangente do que em 1 Co 15.3 ("por nós" em vez de "por nossos pecados"); também aqui Deus é o sujeito da

[30] BULTMANN, *Theologie,* 5ª ed., 1965, p. 295.

[31] Que a morte de Jesus aconteceu segundo as Escrituras é constitutivo para os relatos evangélicos da paixão e para uma parte dos discursos missionários de Atos; no entanto, falta aqui completamente a idéia da expiação (com exceção de Mc 14.24 par); Lucas também produziu nos discursos de AT a prova escriturística para a ressurreição de Jesus (At 2.24-36; 13.24ss.), o que no mais nunca fez, e mencionou reiteradas vezes as testemunhas oculares (At 1.22; 2.32; 3.15; 10.41; 13.31). Também o "terceiro dia" é mencionado (At 10.40); nas predições da paixão, porém, sempre é dito "depois de três dias" (Mc 8.31; 9.31; 10.34).

[32] Cf. KRAMER, *loc. cit.*, p. 25, 28. KRAMER supõe que também ἐκ νεκρῶν teria feito parte da fórmula. Para isso poderia servir de argumento Rm 6.4; mas não está claro se

ressurreição; este parece ser compreendido e mencionado como confirmação divina da morte salvífica.

Uma terceira variante da fórmula *pístis* de dois membros parece encontrar-se em 1 Ts *4.14*:

πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη.

As diferenças em relação às fórmulas vistas até agora são claras: falta da idéia da expiação; substituição do ἐγερθῆναι pelo verbo intransitivo ἀναστῆναι. A importância soteriológica desse agir se evidencia somente pelo contexto (igualdade do destino dos crentes e de Jesus). Não existe, porém, motivo para supor aqui um corte secundário do conceito da expiação condicionado pelo contexto.

Uma quarta variante encontra-se em *Rm 4.25*:

ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν
καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν

O texto diferencia-se das três fórmulas combinadas, mencionadas até agora, tanto formalmente (paralelismo dos membros rigorosamente construído; divisão rítmica) quanto substancialmente (substituição da fórmula da morte pela fórmula da entrega reduzida; Deus caracterizado pela forma passiva como sujeito de ambos); sobretudo, porém, pela interpretação uniforme dos dois atos, que, com isso, são entendidos como unidade – o διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν indica o motivo, o διὰ τὴν δικάιωσιν ἡμῶν indica o objetivo do evento salvífico[33]. A primeira linha alude a Is 53.12. Como era o começo da fórmula – se o ὅς substitui um nome ou se ligou a uma afirmação anterior que conteve um nome ou título – não é possível constatar.

d) Origem e lugar vivencial (Sitz im Leben)

Dentre as três formas básicas nas quais foi resumido o conteúdo da fé cristã, a fórmula da ressurreição é a mais antiga e remonta, sem dúvida, à comunidade primitiva palestinense; afinal a fé cristã surgiu a partir das experiências pascoais dos discípulos e era constituída inicial-

em Rm 6.3-9 Paulo empregou uma fórmula uniforme ou elementos de várias fórmulas, p. ex., da de 1 Co 15.3*b*-5 e Rm 10.9. Claramente a expressão ἐκ τῶν νεκρῶν ocorre somente nas fórmulas de um só membro, que mencionam somente a ressurreição; aqui ela também é necessária por causa da ambigüidade do ἐγείρειν, enquanto é supérflua nas fórmulas de dois membros por causa da ênfase precedente na morte de Jesus.

[33] Cf. BULTMANN, *Theologie,* p. 49, 85 e WENGST, p. 102s.

mente na convicção "de que Deus ressuscitou a Jesus dentre os mortos". A partir dela também resultou primeiro a necessidade de interpretar a morte de Jesus de modo positivo[34]. A combinação de ambas as afirmações se impunha e foi realizada em breve – afinal, a fórmula combinada já existiu antes de Paulo em múltiplas variações –, no entanto não suprimiu as duas formas básicas. A origem da fórmula da morte e da combinada é controvertida. Que no caso de 1 Co 15,3-5 não existem razões lingüísticas concludentes para supor um original semita já foi dito. WENGST mostrou, além disso, que a concepção da morte expiatória vicária pode ser comprovada no judaísmo helenista, não, porém, no judaísmo palestinense[35]. Portanto, também por razões histórico- religiosas não se deverá derivar a fórmula da morte e as fórmulas combinadas com tanta certeza da comunidade primitiva palestinense, como se tem feito até agora. Mas a referência "às Escrituras" (1 Co 15.3s.) e a alusão a Is 53.12 (Rm 4.25) são de origem judaica-cristã. Por isso se haverá de supor que as fórmulas combinadas surgiram no cristianismo helenista e que aqui também deve ser procurada a origem da fórmula sobre a morte[36].

Qual o "lugar vivencial" das fórmulas *pístis* pode-se constatar com certa probabilidade a partir da palavras-chave às quais estão ligadas (πίστις/πιστεύειν, além disso εὐαγγελίζεσθαι e κηρύσσειν) por um lado, e, por outro, a partir dos contextos de conteúdo nos quais aparecem (perguntas concretas a respeito da fé e da vida). As fórmulas enunciam o conteúdo central da mensagem salvífica que deve ser aceita na fé (cf. Rm 10.8-15; 1 Co 15.1-3*a*,11); mas não são formuladas como sumários da pregação missionária, e, sim, como afirmações dos que já crêem ("nós cremos que..."; "por nossos pecados"; "por nós"). A transmissão das fórmulas marcantes acontece na forma do παραδιδόναι e παραλαμβάνειν, portanto num processo que já pressupõe da parte do receptor certa medida de conhecimento que o capacita para a recepção dos "artigos principais" (1 Co 15.2s). As fórmulas *pístis* têm seu lugar vivencial no catecumenato. Na verdade, elas são designadas muitas vezes de "confissão". Como, porém, nunca estão ligadas ao termo ὁμολογεῖν e uma fórmula diferente pode ser averiguada como confissão batismal, é melhor evitar a expressão "confissão". As fórmulas de fé são fórmulas catequéticas, que, sem dúvida, foram importantes na instrução batis-

---

[34] Cf. BULTMANN, *Theologie*, p. 47ss.; 84ss. KRAMER, pp. 29-34.
[35] Pp. 62-71.
[36] Assim tb. WENGST, pp. 70s., 82, 97ss.

mal, cujo conhecimento talvez também foi exigido e recitado na celebração do Batismo; mas não se referem exclusivamente ao Batismo, antes têm uma importância abrangente como o mostra seu emprego em instruções didáticas e éticas.

e) Apêndice

Aqui ainda deve ser mencionada a fórmula citada e glosada por Paulo em *Rm 3.24s.*, que foi reconhecida como tal por BULTMANN e analisada por KÄSEMANN[37]. Seu teor é o seguinte sem os acréscimos de Paulo:

δικαιούμενοι (...) διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον (...) ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαετημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ.

Evidentemente o fragmento da tradição está citado de modo incompleto; porque não pode ter começado com a forma participial δικαιούμενοι, no entanto, a expressão participial deve ter integrado a citação, como o mostram a abrupta conexão assindética do v. 24 ao v. 23 e como o mostram, além disso as expressões plerofóricas, isso é, os acréscimos de Paulo[38]. A idéia da expiação está formulada em termos cúlticos e jurídicos, e no v. 24 e 25*b* está emoldurada por concepções jurídicas. Provavelmente a fórmula entende sob "justiça de Deus" sua fidelidade à aliança, e sob nossa justificação, o restabelecimento da relação de aliança (KÄSEMANN). Do ponto de vista da forma e do conteúdo, o texto é muito complexo. Seus elementos teológicos têm afinidade com os da fórmula sobre a morte (idéias de expiação), mas vão além dessas (justiça de Deus, justificação, aspecto histórico-salvífico).

Rm 3.24s. pode ser contado entre as fórmulas *pístis* somente sob reservas. A tese de KÄSEMANN de que o texto teria seu lugar nas proximidades da tradição da Ceia de Mc 14.24 é uma suposição simpática, mas não pode ser comprovada com certeza, de modo que a pergunta pelo lugar vivencial tem que permanecer em aberto. Do ponto de vista histórico-teológico, a fórmula tem sua origem provavelmente no judaico-cristianismo helenista[39].

---

[37] BULTMANN, *Theologie*, p. 49; KÄSEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, p. 96ss.
[38] Discordando WENGST, pp. 87-90, que quer admitir apenas o v. 25 como citação.
[39] Assim tb. WENGST, p. 90.

2. *Homologias*[40]

Denominamos de homologias aquelas expressões ou sentenças em estilo de fórmula que são introduzidas com ὁμολογεῖν ou são caracterizadas como ὁμολογία, bem como aquelas que por estrutura igual e igual conteúdo se revelam como pertencentes à família daquelas, também quando faltam os termos ὁμολογεῖν/ὁμολογεῖσθαι. O que justifica esse procedimento e essa denominação se deduz de Rm 10.9, onde Paulo distingue rigorosamente terminológica e objetivamente entre "crer" e "confessar", bem como sentido significativo de ὁμολογεῖν e ὁμολογία. No grego profano ὁμολογία pertence, conforme o mostrou G. BORNKAMM, originalmente à esfera jurídica e política, e "designa aqui uma declaração pública compromissiva, pela qual se estabelece uma relação de direito por meio de um contrato"[41]. Na homologia religiosa do NT, todavia, falta a concepção de um contrato acertado livremente entre dois partidos de direitos iguais, no entanto "o momento do caráter público, da obrigatoriedade, da definitividade e do o caráter de resposta ... permanece constitutivo"[42].

Fazendo uma retrospectiva sobre o material coletado da maneira mencionada no começo, evidencia-se que ele – de modo bem diferente do que as fórmulas *pístis*, que circunscrevem o evento salvífico acontecido no passado – tem por objeto a pessoa de Jesus e sua posição de dignidade. Segundo forma e conteúdo, pode-se distinguir dois tipos de homologia: a homologia *Kyrios*, a aclamação estrutural, e a homologia Filho de Deus, que estruturalmente é frase de identificação.

a) Aclamação

Seu teor é κύριος Ἰησοῦς (Rm 10.9 [introduzido por ὁμολογεῖν]; 1 Co 12.3) ou também κύριος Ἰησοῦς Χριστός (Fp 2.11 [introduzido por ἐξομολογεῖσθαι]). A frase é constituída de títulos e nomes (nesta seqüência!); κύριος é sujeito, o nome é predicado, o verbo auxiliar falta. De acordo com sua estrutura e de acordo com o que mostra a expressão paralela a ὁμολογεῖν "invocar o (nome do) Senhor" (Rm 10.12ss)[43], a frase é chamamento, invocação, aclamação. Ela é resposta da comunidade à pergunta: Quem é o Senhor? A comunidade responde com a "confissão"

---

[40] Cf. KRAMER, p. 61-80.
[41] *Studien zu Antike und Urchristentum*, 1959, p. 192.
[42] *Ib.*
[43] Cf. KRAMER, p. 71ss.

pública e compromissiva: "Senhor é Jesus". Trata-se nessa homologia de uma correspondência àquelas frases ἐγώ-εἰμι no Evangelho segundo João, que BULTMANN chamou de "fórmula de reconhecimento" e que com o "sou eu" responde à pergunta: "Quem é o esperado, aquele pelo qual se pergunta, ou de quem se fala?"[44] Com essa aclamação a comunidade se submete ao Jesus exaltado como seu Senhor, proclama seu domínio perante o mundo e realiza uma polêmica delimitação contra as pretensões de qualquer outro κύριος. A fórmula é um σύμβολον no sentido antigo da palavra, uma senha dos companheiros de culto[45], ainda que sua função seja mais abrangente e sua pretensão mais exclusiva. Os cristãos helenistas entenderam a aclamação κύριος Ἰησοῦς como característica de seu grupo, a tal ponto que transformaram a designação técnica para isso ("invocar o nome do Senhor") em autodenominação da comumidade: οἱ ἐπικαλούμενοἱ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (1 Co 1.2; cf. 2 Tm 2.22; At 9.14,21; 22.16).

A aclamação tem seu "lugar vivencial" no culto; ao que parece, ela estava ligada à genuflexão cúltica (Fp 2.10) e era considerada – como, aliás, as antigas aclamações em geral – como inspirada (1 Co 12.3)[46]. Ela parece ter encontrado uma variada[47] aplicação no culto da comunidade reunida.

Não pode haver dúvida a respeito da antiguidade da fórmula, visto que já foi incluída no hino de Cristo pré-paulino de Fp 2.6-11. No entanto, sua procedência pode ser acompanhada somente até a comunidade cristã-gentílica, não se podendo recuar mais até a comunidade primitiva cristã-judaica helenista ou mesmo até a comunidade primitiva palestinense; pois o comprovante mais antigo de Fp 2.11 tem o nome duplo Ἰησοῦς Χριστός, e Χριστός como nome próprio surgiu no cristianismo gentílico, o qual já não entendia mais o sentido original de Χριστός como título = Messias. Num ambiente gentílico também é mais fácil explicar seu surgimento como σύμβολον de uma comunidade cúltica, a qual tinha a necessidade de delimitar-se em relação a outras. Sua difusão não pode ser determinada com certeza, visto que, estranhamente, não ocorre em nenhuma outra parte do NT a não ser nas três passagens paulinas mencionadas, e a autodenominação οἱ ἐπικαλούμενοι κτλ. ocorre somente no *corpus* paulino e em Atos.

---

[44] BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes,* 11ª ed., 1950, p. 167, n. 2.

[45] Referente a esse significado cf. A. DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*, 2ª ed., 1910, p. 64, n. 3.

[46] Cf. E. PETERSON, *ΕΙΣ ΘΕΟΣ,* 1926, p. 171, e n. 3.

[47] Referente a isso KRAMER, p. 76ss.

b) Frase de identificação

Em textos neotestamentários mais recentes encontra-se variadas vezes outra frase cristológica, a qual é introduzida ocasionalmente com ὁμολογεῖν, ou é designada como ὁμολογία, que qualifica a Jesus como Filho de Deus, mas que tem estrutura diferente do que a homologia *Kyrios*. Seu teor pode ser reconstruído com certa verossimilhança.

O material: A Carta aos Hebreus menciona a ὁμολογία três vezes (3.1; 4.14; 10.23). A. SEEBERG (*Katechismus*, p. 145) e G. BORNKAMM (II, p. 188ss.) reconheceram que isso sempre se refere à confissão batismal e que em 4.14 ela é citada de acordo com seu conteúdo: ἔχοντες... Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας. Aqui não estamos diante do teor exato, visto que a citação foi acrescentada a uma frase como aposto. A Primeira Carta de João traz em sua discussão anti-herética duas vezes a mesma expressão como frase introduzida por ὅτι, mas uma vez por ὁμολογεῖν e outra vez por πιστεύειν:

4.15 ... ὁμολογήσῃ ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ
5.5 ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ

Aqui se deve incluir uma frase análoga que contém a predicação ὁ Χριστός em lugar de Filho de Deus, e na qual ocorre a mesma troca de ὁμολογεῖν e πιστεύειν. Na primeira passagem a ser mencionada 2.22, o autor usa o antônimo a ὁμολογεῖν, ἀρνεῖσθαι,mas no v. 23 torna a falar de ὁμολογεῖν.

2.22 ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ χριστός,
5.1 ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ χριστός.

Por fim é preciso mencionar At 8.37, um acréscimo do texto "ocidental", que traz a confissão batismal do eunuco etíope: πιστεύω τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἶναι τὸν Ἰησοῦν Χριστόν.

Referente à reconstrução: a concorrência das duas predicações – Filho de Deus e Cristo – obriga a perguntar se aqui se trata da mesma fórmula, ou não, antes, de duas fórmulas diferentes[48], ou no mínimo, qual das duas predicações é primária, embora muitas vezes se pleiteie que, remetendo à confissão de Pedro, Cristo = Messias seria original[49]. No entanto, ambos os argumentos não me parecem corretos; trata-se, antes, de uma só fórmula, e nela a predicação de Filho de Deus é primária. Pois,

[48] Assim por último DEICHGRÄBER, p. 114s.
[49] NEUFELD, p. 142.

por um lado é preciso observar que a troca de predicação nas fórmulas, que no mais têm teor igual, está restrito a 1 João, ao que acresce ainda certa paralela no Evangelho segundo João (cf. Jo 1.34 com 9.22); além disso é preciso observar que o autor de 1 João não distingue "Filho de Deus" e "Cristo" terminologicamente, antes usa as duas designações indistintamente; isso se evidencia de modo especialmente claro em 2.22s., onde retoma a confissão "que Jesus é o Cristo" na próxima frase com a expressão "confessar o Filho"; dessa passagem ainda se deduz que a predicação de Filho é a preestabelecida, em cuja compreensão correta o autor está interessado em sua polêmica anti-herética, e que esta é, portanto, a original. No mesmo sentindo vão também Hb 4.14 e At 8.37. A fórmula com o título de Cristo é uma "formação analógica" específica de João à versão original[50]. A próxima pergunta colocada por 1 João é se "confessar" ou "crer" faz parte da fórmula original, deve ser decidida no primeiro sentido, apesar de At 8.37; pois somente assim é compreensível o fato de que Hebreus designa a frase de ὁμολογία e que 1 Jo 2.22s. argumenta com o par de conceitos "confessar" e "negar" (cf. Jo 9.22). No entanto o uso indistinto em 1 João mostra que na época de sua redação desapareceu a rigorosa distinção entre ὁμολογεῖν e πιστεύειν, tal como aconteceu em Paulo (Rm 10.9). No que por fim diz respeito à formulação, certamente não há necessidade de nenhuma comprovação de que o texto mais novo de At 8.37 (acusativo com infinitivo em vez da frase construída com ὅτι; outra ordem de nome e predicação) é secundário. O texto original da homologia é o seguinte: ὁμολογῶ (-οῦμεν) ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

Essa homologia não é uma aclamação[51]. A estrutura é diferente do que na aclamação *Kyrios*: o verbo ὁμολογεῖν é parte integrante da fórmula, ele enunciado; depois segue a frase com ὅτι com o nome como sujeito, depois vem verbo auxiliar e predicação (como nome predicativo). Enquanto a aclamação *Kyrios* responde à pergunta quem é Senhor, essa homologia responde à pergunta quem é Jesus (a pergunta da confissão de Pedro). Na linha da designação dos correspondentes ditos ἐγώ-εἰμι[52] de BULTMANN, eu gostaria de chamá-la de frase de identificação[53].

---

[50] WENGST, p. 109 cf. sua argumentação adicional p. 108ss.

[51] Contra KRAMER, p. 68ss.

[52] *O Evangelho de João,* p. 167, observação 2, n. 3.

[53] Não confundir com o termo "fórmula de identificação", com o qual K. WENGST, p. 108s. caracteriza o emprego específico dessa homologia em 1 João: o autor de 1 João a emprega em sua luta antidocética a fim de fixar a identificação do Jesus terreno como o Cristo celestial, Filho de Deus.

Embora o autor de 1 João entenda o conceito "Filho de Deus" como designação de sua essência, originalmente essa predicação tem sentido titular na fórmula, é titulação real do Oriente Antigo (como em Sl 2.7; Mc 1.11); Hebreus dá a esse termo *expressis verbis* esse sentido: o nome que o Exaltado "herdou" (1.4), é nome de Filho (1.5). A homologia identifica a Jesus com o Rei escatológico, fala, portanto, de sua atual posição de dignatário.

O "lugar vivencial" é o Batismo; essa homologia é confissão batismal. Com ela o batizando confessa publicamente, de modo compromissivo e definitivo, sua submissão a Jesus, isso é, submete-se ao domínio e à proteção do Rei escatológico. A importância fundamental do ato torna compreensível que os autores de Hebreus e de 1 João sempre de novo recorrem a essa confissão como base de suas exposições teológicas; essas exposições, porém, esclarecem por sua vez que o "apegar-se com toda firmeza à confissão" (Hb 4.14) não deve acontecer pela repetição do teor, e, sim, somente por constante reinterpretação.

Não é possível determinar com exatidão idade e procedência da confissão batismal. Ela se encontra primeiro em textos recentes do NT, no entanto, naturalmente é mais antiga. O emprego do conceito de Filho de Deus como título certamente pode ser comprovado no judaico-cristianismo helenista, mas não pode ser descartado para a comunidade primitiva da Palestina. Essa confissão batismal é, em todo caso, de origem cristã-judaica. É altamente provável que ela seja mais antiga do que a aclamação *Kyrios;* no entanto, não é possível constatar uma relação genética entre as duas homologias[54].

c) Apêndice

Ainda resta perguntar se de *Hb 13.15* pode ser deduzida a referência de mais outras homologias: "Por meio dele, pois, ofereçamos a Deus sempre sacrifícios de louvor, τοῦτ' ἔστιν καρπόν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ". G. BORNKAMM vê esse sacrifício de louvor "na confissão de louvor do nome que foi transmitido por Deus a Cristo, isso é, do nome de Filho", e o encontra em hinos crísticos (como Fp 2.6ss.; Cl 1.13ss., 1 Tm 3.16. Hb 1.3), que ele designa como "confissões hínicas de Cristo"; ele as associa à Eucaristia e os remonta aos três profetas em oração (Did 10.7)[55]. Também abstraindo da radicalização dessa

[54] Contra NEUFELD, p. 142.

[55] *Studien zu Antike und Urchristentum,* p. 196ss.; referente ao todo, pp. 193-200.

hipótese mencionada por último, é uma pergunta de importância teológica de longo alcance se aqueles textos hínicos tinham a função e o peso de uma homologia, isso é, de uma confissão pública, compromissiva e definitiva, No entanto, essa pergunta deve ser respondida negativamente, conforme DEICHGRÄBER (p. 117s.) o demonstrou de modo convincente: ὁμολογεῖν com dativo significa "glorificar"[56], não "confessar", e "seu nome" não é o nome filial de Jesus, e, sim, o nome de Deus. Hb 13.15 trata do louvor de Deus e não dá o direito para caracterizar os hinos crísticos como homologias[57]. Nenhum deles é introduzido ou designado desse modo. Por razões metodológicas e teológicas é recomendável não empregar os termos ὁμολογεῖν e ὁμολογία em seu sentido bem definido além da esfera para o qual estão reservados no NT.

3. Fórmulas querigmáticas

a) Pregação missionária aos gentios

M. DIBELIUS[58] reconheceu que em *1 Ts 9b,10* Paulo acolhe um "resumo do evangelho missionário": "... e como vocês se converteram dos ídolos a Deus, para servirem ao Deus vivo e verdadeiro (v. 10) e para aguardarem dos céus a seu Filho, ao qual ressuscitou dentre os mortos, Jesus, que nos salva (do juízo) da ira vindoura". Pois o "típico da mensagem paulina" falta aqui; parece que na missão Paulo "empregou" inicialmente "pensamentos e conceitos mais comuns" e "falou como outro missionário" (DIBELIUS). Naturalmente não se trata no caso desse texto da citação de uma fórmula cunhada, e, sim, da enumeração dos *topoi* do querigma missionário comum dos cristãos, cujo texto acima remonta a Paulo; a forma que teve esse sumário não se pode deduzir dessa passagem.

Como seu conteúdo Paulo cita três temas: conversão ao Deus uno, Jesus e sua ressurreição, escatologia. Todavia o primeiro e o terceiro tema, pregação monoteísta e escatológica, estão intimamente rela-

[56] Cf. W. BAUER, *WB*, 5ª ed., 1126, n. 5.

[57] Isso se evidencia com clareza especial no hino crístico de Fp 2.6-11, no qual está acolhida a homologia κύριος Ἰησοῦς Χριστός (v. 11): a descrição do caminho de Cristo leva à homologia, mas não é seu objeto.

[58] "An die Thessalonicher I. II. An die Philipper" (*HNT 11*), 3ª ed., 1937, p. 6s. Cf. além disso J. MUNCK, "I Thess. I, 9-10 and the Missionary Preaching of Paul", *NTS 9*, 1962/63, pp. 95-110; U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, 2ª ed., 1963, p. 81s.

cionados[59], como, aliás, todo o sumário está dominado pelo pensamento escatológico. O tema "cristológico" é determinado pela versão mais antiga da fórmula *pístis* (v. 10*b*); falta tanto uma acentuação ou interpretação da morte de Jesus quanto qualquer indicação para acontecimentos de sua vida. A parte "escatológica" não menciona a parusia, o juízo e a função salvífica de Jesus, mas a ressurreição dos mortos.

Quanto ao conteúdo, o sumário é cristão-judaico e se origina, visto que a comunidade palestinense não fazia missão entre os gentios (Gl 2.7ss.), do cristianismo judaico helenista.

b) Pregação missionária aos judeus

Por muito tempo enxergou-se, sob a impressão dos trabalhos de M. DIBELIUS[60] e C. H. DODD[61], nos discursos missionários de Atos (2; 3; 4; 5; 10; 13) dirigidos a judeus testemunhos para pregação missionária cristã-primitiva a judeus. Na verdade, não se viu neles reproduções autênticas de sermões realmente proferidos; de acordo com DIBELIUS, que analisou a estrutura formal desses discursos, Lucas se ateve, antes, a um esquema de pregação da antiguidade: querigma, prova escriturística e conclamação à penitência. O querigma consiste de uma nomeação sumária dos mais importantes acontecimentos da *vita* de Jesus; e aqui Lucas assumiu – de acordo com DIBELIUS – fórmulas literalmente fixas. Mas U. WILCKENS[62] demonstrou que tanto o esquema dos sermões quanto os sumários da *vita* de Jesus são criações literárias e teológicas de Lucas, e que a partir deles não é possível reconstruir a pregação missionária dirigida aos judeus.

4. Textos litúrgicos

a) Uma fórmula pessoal

Que Paulo cita em *Rm 1.3s.* uma fórmula cristológica é reconhecido com base em particularidades formais, terminológicas e objetivas do

[59] Cf. Hb 11.6; At 17.31 e BULTMANN, *Theologie*, p. 77.

[60] *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 2ª ed., 1938, pp. 8-34 – *From Tradition to Gospel*, Charles Scriber's Sons, 1935, pp. 9-36; *Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung* (1944), 1949; *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, 1951, pp. 120-162.

[61] *The Apostolic Preaching and its Development*, 1936.

[62] *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, 2ª ed., 1963.

texto[63]; porém, é controvertido se e até que ponto ele a guarneceu de acréscimos: περὶ... κυρίου ἡμῶν... O fragmento tradicional deveria abranger desde τοῦ γενομένου até νεκρῶν, e deveria ter tido antes disso, em uma expressão introdutória, o nome de Jesus que agora está no fim do v. 4, ao qual se referem todos os particípios, enquanto o περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (v. 3) como indicação do conteúdo faz parte de "evangelho de Deus" (v. 1). Portanto remonta a Paulo. Com BULTMANN se deverá excluir as duas expressões com κατά, e com E. SCHWEIZER o ἐν δυνάμει (v. 4) igualmente como acréscimos paulinos, a fim de se conseguir o texto original[64].

E. SCHWEIZER defendeu contra BULTMANN a originalidade das expressões com κατά; como sua tese encontrou muita adesão e até agora foi contestada apenas por WENGST, é preciso que nos ocupemos brevemente com sua argumentação. SCHWEIZER invoca 1 Tm 3.16; 1 Pe 3.18 (4.6) a favor de sua posição, onde ocorre a antítese de "carne" e "Espírito" em contextos cristológicos (e antropológicos), e conclui daí que essa antítese de esfera terrena e celestial também seria constitutiva para o fragmento tradicional de Rm 1.3s. Essa argumentação, porém, não é convincente; pois nas pretensas paralelas não é usado κατά e, sim, o dativo (com ἐν ou sem ele). Além, disso, "Espírito" não vem acompanhado do epíteto "Santo", e por fim, 1 Tm 3.16; 1 Pe 3.18 têm por fundamentação outras concepções cristológicas (preexistência). A essas diferenças acresce o fato de que a tradução de κατά com acusativo como "na esfera de ..." não é possível lingüisticamente (cf. 2 Co 10.3). A antítese "carne/Espírito" tem sentido bem diferente cá e lá. Também a outra objeção de SCHWEIZER no sentido de que a ocorrência de πνεῦμα ἁγιωσύνης (v. 4) estaria comprovada no ambiente judaico, não, porém, em Paulo, que portanto não seria dele, não convence (*loc. cit.* p. 180s.). Na verdade, essa expressão dá a impressão de uma tradução literal da expressão hebraica *ruaḥ haq- qodeš*, ainda mais estranho, porém, é o fato de que ela não ocorre uma única vez em todo AT grego, também não nas passagens às quais SCHWEIZER remete (Sl 51.[5°], 13; Is 63.10s). O "ambiente judaico", no qual está comprovada a ocorrência de πνεῦμα ἁγιωσύνης, restringe-se a essa única passagem de TestLev 18.11. Como, pois, em todo o NT o termo ἁγιωσύνης ocorre apenas mais duas vezes, a saber, em Paulo (1 Ts 3.13; 2 Co 7.1), a expressão κατὰ πνεῦμα e a antítese κατὰ σάρκα/κατὰ πνεῦμα também estão exclusivamente em Paulo, devemos atribuir a ele a for-

[63] E. NORDEN, *Agnostos Theos*, p. 385; R. BULTMANN, *Theol.*, p. 52; E. SCHWEIZER, *Neotestamentica*, p. 180ss.; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, 1963, p. 257s.; H. ZIMMERMANN, *Neutestamentliche Methodenlehre*, pp. 192-202 (bibliografia).

[64] Assim tb. WENGST, p. 12s.

mação totalmente singular de κατα πνεῦμα ἁγιω σύνης pois Paulo é o único que emprega κατὰ σάρκα com relação ao Cristo terreno (Rm 9.5; 2 Co 5.16), tudo se pronuncia em favor de aplicar-lhe, como suas interpretações, ambas as locuções com κατὰ em Rm 1.3s; com a primeira ele relativiza criticamente a descendência davídica de Jesus, com a segunda destaca a filiação divina de Jesus. Nem na fórmula original, nem na fórmula glosada por Paulo se fala de humilhação e exaltação (SCHWEIZER), ou de uma "cristologia em dois níveis" (Hahn).– Que ἐν δυνάμει é acréscimo paulino foi evidenciado por H. ZIMMERMANN em conexão com SCHWEIZER (p. 193s., 196s.). Esse acréscimo é motivado pelo fato de que a predicação Filho de Deus já foi usada por Paulo no v. 3*a* e que agora concorre com a da fórmula; a interpretação tem a finalidade de estabelecer uma compensação.

Portanto a fórmula original deverá ter tido o seguinte teor:

... Ἰησοῦν (Χριστόν?),
τὸν γενόμενον ἐκ σπέρματος Δαυίδ (...)
τὸν ὁρισθέντα υἱὸν θεοῦ (...) ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν.

As características formais – dois membros paralelos, formas participiais, próclise do verbo, falta de artigos dos substantivos – pouco contribuem para determinar a forma do texto. Sem dúvida, o paralelismo dos membros e o estilo participial são elementos hínicos e sugerem que se trata de um hino, mas, por outro lado, o texto não é propriamente "poético". Seu conteúdo aponta em outra direção. A fórmula trata somente da pessoa de Jesus, na primeira linha de sua procedência davídica, isso é, de sua "qualificação genealógica para ser o Messias" (WENGST, p. 106), na segunda, de sua instituição como Filho de Deus em virtude de sua ressurreição dentre os mortos. A expressão "Filho de Deus" em combinação com "instituição" não é determinação da natureza, e, sim, titulação régia (Sl 2.7; Mc 1.11) e caracteriza o Jesus exaltado como Rei escatológico. Com isso a fórmula se aproxima da confissão batismal ("Confesso que Jesus é o Filho de Deus"); apenas mostra uma reflexão teológica mais apurada: são especialmente mencionados o modo da filiação divina (adoção), o modo da instituição (ressurreição) e a legitimação de Jesus para essa dignidade (descendência davídica). Apesar da reflexão voltada para o passado, o interesse da fórmula não está voltado para o passado (como na fórmula *pístis*), e, sim, se concentra na atual posição de senhorio de Jesus como na confissão batismal. Uma determi-

nação mais exata da forma além da referência a essa afinidade não me parece possível, ainda mais porque não sabemos como a fórmula era introduzida; talvez com ὁμολογῶ Ἰησοῦν ou πιστεύω εἰς Ἰησοῦν, mas isso permanece no campo da suposição.

Também a pergunta pelo lugar vivencial não pode ser respondida com maior exatidão do que com a referência ao culto. A fórmula possuiu, em todo caso, valor autoritativo, visto que Paulo se apresenta aos romanos como quem se encontra no *consensus ecclesiae*, e visto que se encontra uma reminiscência dela em ainda em 1 Tm 2.8.

Ela é de origem judaico-cristã, como o mostra seu conteúdo. Como não revela vestígios de tradução, a fórmula deverá ter surgido não no cristianismo judaico palestino, e, sim, no helenista[65].

b) Aclamações εἷς

As aclamações neotestamentárias introduzidas com εἷς têm afinidade íntima com a aclamação *Kyrios*, mas parece que não possuem a mesma importância fundamental; em todo caso, nunca são caracterizadas como homologia. Elas não ocorrem no NT individualmente, e, sim, sempre em ampliação diádica ou triádica, e, além disso, em combinação com outras fórmulas[66]. Elas não representam uma criação especificamente cristã, como o mostram as paralelas no judaísmo helenista e no mundo gentílico oriental-helenista[67]. Provavelmente os cristãos assumiram a fórmula εἷς θεός da propaganda monoteísta do judaísmo helenista, na qual desempenhou papel importante[68], a fórmula εἷς κύριος, porém, do mundo gentílico[69]; pois somente aqui se encontram comprovantes pré e extracristãos para fórmulas εἷς diádicas e triádicas[70]. Conforme seu sentido, as fórmulas εἷς θεός judaicas e gentílicas são contrárias entre si; estas identificam divindades orientais e gregas, enquanto aquelas estão voltadas polemicamente contra o politeísmo e têm sentido exclusivamente monoteísta. Esse sentido exclu-

---

[65] VIELHAUER, *RGG II*, 3ª ed., 581; WENGST, p. 116.

[66] Não consideramos aqui expressões em estilo de fórmula que têm por conteúdo o "Deus uno" (Rm 3.30; 1 Co 8.4; Gl 3.20; Tg 2.19; 4.12), visto que não representam aclamações.

[67] E. PETERSON, *ΕΙΣ ΘΕΟΣ*, 1926.

[68] Cf. *Or. Sib. I Prooem. 7:* εἷς θεὸς, ὃς μόνος ἀρχεῖ ...; III 11: εἷς θεὸς ἐστι μόναρχος e os demais comprovantes em A. SEEBERG, *Die Didache des Judentums*, 1908, p. 11ss.

[69] Sobre o problema da relação de ambas as fórmulas com o *šema'* de Dt 6.4, *vide* PETERSON, p. 216 e KRAMER, p. 91s.

[70] PETERSON, p. 254ss.

sivo também o possuem as correspondentes fórmulas neotestamentárias; elas recebem seu caráter cristão pelo acréscimo da fórmula εἷς κύριος compreendida em termos cristológicos[71].

Uma unidade pré-paulina da tradição dessa espécie está em *1 Co 8.6*:

εἷς θεὸς ὁ πατὴρ
ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αυτόν,
καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός,
δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.

O texto construído em rigoroso paralelismo dos membros contém dois elementos: 1) uma exclamação εἷς diádica ("Um é Deus: o Pai ... um é Senhor: Jesus Cristo") e 2) para cada membro uma dupla expressão preposicional, que caracterizam a Deus como Criador do universo e alvo dos cristãos (= redimidos), a Jesus Cristo como Mediador da criação e da redenção. A combinação desses dois elementos não é original do ponto de vista da história da tradição; pois as expressões preposicionais formam originalmente uma unidade independente, que também ocorrem alhures no NT – Rm 11.36; Hb 2.16 referidos a Deus (cf. Ef 4.6), Cl 1.16s. referido ao Redentor preexistente – e que, desde sua origem, é uma fórmula de plenipotência panteísta, que pode ser constatada no estoicismo, nos pré-socráticos e no sincretismo helenista[72]; em 1 Co 8.6 ela está distribuída sobre Deus e Jesus Cristo. Mas a ligação secundária com a aclamação certamente já é pré-paulina. A aclamação em si é uma renúncia cristã ao politeísmo (os "muitos deuses e muitos senhores", v. 5) e proclamação do Deus uno, acessível por meio de Jesus Cristo; em ligação com a fórmula diádica da plenipotência, isso é objetivamente: com a identificação do Criador e o Redentor, ela também pode ter sentido antignóstico.

Uma composição triádica se encontra em *Ef 4.4-6* ("Um corpo ..., um Senhor ..., um Deus), na qual cada membro contém, por sua vez, três elementos. O texto poderia parecer uma evolução histórica traditiva da aclamação diádica de 1 Co 8.6 a uma fórmula triádica. No entanto por razões formais e de conteúdo nem o todo, nem o primeiro e terceiro membro podem ser a citação de uma peça da tradição[73]; trata-se antes de uma composição do autor, com a qual sublinha a admoestação de

---

[71] PETERSON, pp. 227-256; 276-299; KRAMER, p. 92s.

[72] E. NORDEN, *Agnostos Theos*, p. 240ss.; 347ss.

[73] O fato de que Deus é mencionado somente em terceiro lugar ainda não seria objeção, visto que o autor poderia ter invertido a ordem. Mas o fato de que no v. 4 o

"preservar a unidade do Espírito" (v. 3). Evidentemente apenas o v. 5 é citação:

εἷς κύριος,μία πίστις, ἓν βάπτισμα,

É uma aclamação εἷς κύριος triádica, na qual o numeral é constitutivo e aparece em seus três gêneros. A estranha falta do nome próprio do *Kyrios* e a menção de fé e Batismo mostram que o texto não efetua uma delimitação dos "muitos senhores" dos gentios – esta está, antes, pressuposta –, e, sim, documenta a unidade da Igreja, denominando as grandezas que fundamentam e preservam essa unidade. Trata-se de uma aclamação intra-eclesiástica, com a qual a comunidade se compromete com essas grandezas, traçando desse modo, simultaneamente, a linha de separação contra a heresia e o cisma. – O lugar vivencial dessa aclamação não se pode constatar; com fé e Batismo, ela pressupõe a instrução no catecismo; se, porém, constitui um elemento constituinte da celebração do Batismo, ou se teve outra função é uma questão que tem que permanecer em aberto.

Por fim é preciso mencionar *1 Tm 2.5s*, um texto no qual, ao lado do "um só Deus" é aclamado Jesus Cristo como o "único Mediador"; εἷς γὰρ θεὸς ... ἰδίοις. Que aqui estamos diante de uma citação é fato reconhecido, mas sua extensão é controvertida[74]. A meu ver, a citação poderia ser delimitada do seguinte modo:

εἷς θεός,
εἷς μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων (....) Χριστὸς Ἰησοῦς,
ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων.

Ela representa a ligação de uma aclamação εἷς diádica com uma fórmula *pístis* agregada ao segundo membro. Se esta ligação estava preestabelecida pela tradição, ou – mais provável – foi estabelecida primeiro pelo autor, é difícil de decidir. As proporções dos dois membros da aclamação são tão desiguais que se preferiria supor uma redução

primeiro membro não é o "espírito", e, sim, o "corpo", sendo, porém, que este não forma uma paralela ao Kyrios e a Deus, evidencia que não estamos diante de uma fórmula trinitária (Espírito, Senhor, Deus). Por causa de sua estrutura totalmente distinta, os três versículos não formam um paralelismo dos membros e por isso não constituem uma unidade desde sua origem. Cf. DIBELIUS-GREEVEN e SCHLIER referente à passagem.

[74] Cf. DIBELIUS-CONZELMANN, *Die Pastoralbriefe*, 3ª ed., 1955, p. 34s.

do primeiro; no entanto, o material comparativo não é suficiente para justificar uma tentativa de reconstrução. Praticamente, com essa aclamação a comunidade se delimita contra outros "mediadores" e proclama Cristo como o único mediador entre Deus e homens.

A missão cristã entre os gentios já usou a aclamação εἷς diádica antes de Paulo. Seu sentido original era a delimitação polêmica, mas simultaneamente também proclamatória, contra o politeísmo. Mas parece que Paulo já a usou em função anti-herética. A fórmula de 1 Tm 2.5s. é originariamente de orientação anti-herética. Significativamente ela não está sozinha nas duas passagens, antes combinada com elementos heterogêneos histórico-religiosos (fórmula da plenitpotência, fórmula *pístis*) que caracterizam o evento salvífico a seu modo – no que a afirmação a respeito da "obra" está subordinada à afirmação referente à "pessoa". De orientação puramente intra-eclesiástica é a aclamação de Ef 4.5, que com o segundo e terceiro membro (fé, Batismo) igualmente faz referência ao evento salvífico. – Que essas fórmulas têm seu "lugar vivencial" no culto é tão evidente como é confusa sua função litúrgica mais precisa.

c) *Outras aclamações*

Queremos apenas mencionar outras aclamações como amém, aleluia, hosana, maranata e Aba. No Apocalipse de João ocorrem aclamações ἄξιος (4.11; 5.9s. ἄξιος εἶ; 5,12 ἄξιος ἐστιν), mas em ligação com doxologias e elementos hínicos. É incerto se aqui se trata de formas pré-literárias e não antes de formações literárias[75].

d) *Doxologias*

Distinguem-se dois tipos desses ditos de louvor. O primeiro, a doxologia propriamente dita, tem a forma básica[76]:

ᾧ | τῷ | αὐτῷ | σοί | σοῦ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας (ἀμήν).

Ela também pode ser consideravelmente ampliada (Rm 11.36; Gl 1.5; Ef 3.21; Fp 4.20; 1 Tm 1.17; 6.16; 2 Tm 4.18); em Rm 16.25ss.;

---

[75] Cf. KÄSEMANN, *RGG II*, 3ª ed., cl. 994; referente às aclamações ἄξιος em geral: PETERSON, p. 176s.; 318; 324.

[76] DEICHGRÄBER, p. 25ss.

Jd 24s. ela forma a conclusão da carta, e em Did 8.2 a conclusão do Pai-Nosso. Com exceção de 2 Tm 4.18, essas doxologias sempre se referem a Deus.

O segundo tipo é representado por passagens em Paulo (Rm 1.25; 9.5; 2 Co 11.31): εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας (ἀμήν), e é denominado de eulogia. Também ela está sempre referida a Deus. Ao invés de εὐχαριστῶ (-οῦμεν) alguns proêmios espistolares começam com uma eulogia em estilo de hino (2 Co 1.3; Ef 1.3; 1 Pe 1.3).

No Livro do Apocalipse os dois tipos são ligados ocasionalmente entre si (Ap 5.13).

Ambos os tipos são de origem judaica (εὐλογετός corresponde ao hebraico *baruk*); eles se referem quase exclusivamente a Deus. Eles enaltecem "menos uma epifania presente do que a eterna essência de Deus e sua experimentada ação"[77].

e) Orações

As orações cristãs-primitivas naturalmente têm seu lugar vivencial não somente no culto da comunidade, e, sim, também na esfera pessoal; mas as que nos ficaram preservadas têm caráter cúltico. A mais importante é o Pai-Nosso que é transmitido numa versão mais curta em Lc 11.2-4 e numa versão mais longa em Mt 6.9-13. Essa última também é citada em Did 8.2, ampliada por uma doxologia diádica ("Pois teu é o poder e a glória em eternidade"); depois segue a prescrição: "Três vezes ao dia orareis assim" (Did 8.3). Mas o Pai-Nosso também tinha seu lugar na celebração da Ceia. Ligadas a ele, estão as chamadas orações da Ceia da Didaquê (9 e 10). Uma extensa oração comunitária, que, ao que parece, representa uma parte da liturgia romana, está na parte final de 1Clem (59-61). A pequena oração comunitária de At 4.24-30, porém, parece ser um produto literário de Lucas[78].

Não cabem aqui os proêmios da maioria das cartas neotestamentárias, embora tenham estilo de oração ("Damos graças a Deus...", "Louvado seja Deus..." e empreguem ocasionalmente material litúrgico; pois os proêmios não são orações formuladas e acolhem elementos da situação epistolar, são, portanto, também quando seguem a determinado esquema, orações "livres".

[77] KÄSEMANN, *RGG II*, 3ª ed., cl. 994.

[78] Cf. M. DIBELIUS, *Botschaft und Geschichte I*, 1953, p. 289ss; E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, 5ª ed., 1965, p. 183ss.

f) Fórmulas cúlticas da Ceia do Senhor

As "palavras da instituição" ocorrem quatro vezes no NT (Mc 14.22-25; Mt 26.26-28; Lc 22.15-20; 1 Co 11.23-26), as quais, especialmente em suas versões mais antigas (Mc 14 e 1 Co 11) estão caracterizadas claramente pelo uso litúrgico da Ceia do Senhor.

> *Mc 14.22-25:* "E enquanto comiam, ele tomou pão, proferiu a oração de graças, partiu-o, deu-o a eles e disse: 'Tomem! Isto é meu corpo!' E tomou o cálice, proferiu a oração de graças, deu(-o) a eles, e todos beberam dele. E lhes disse: 'Isto é meu sangue da aliança, que é derramado por muitos. (v. 25) Amém, eu lhes digo: não mais tomarei do fruto da videira até aquele dia em que o tomarei novo no reino de Deus'."
>
> *1 Co 11.23-26:* Pois recebi do Senhor o que também vos transmiti: "Na noite em que o Senhor Jesus foi entregue, ele tomou pão (24), proferiu a oração de graças, partiu-o e disse: 'Isto é meu corpo, por vocês; façam isso em minha memória'. (v. 25) Do mesmo modo também o cálice depois da ceia, e disse: 'Este cálice é a nova aliança em meu sangue. Façam isso todas as vezes que (dele) beberem em minha memória'" (v. 26). Pois, todas as vezes que comerem esse pão e beberem esse cálice, anunciam a morte do Senhor até que ele venha.

Os dois textos representam duas versões da mesma tradição literariamente independentes entre si[79]. Paulo a caracteriza expressamente como peça da tradição (v. 23a); essa vai até o v. 25, enquanto o v. 26 é interpretação paulina da ordem de repetição. Não apenas literariamente, mas também do ponto de vista histórico-religioso a *parádosis* citada por Paulo é mais antiga do que o texto de Marcos. Pois ainda revela indícios de uma forma mais antiga da celebração. Originalmente degustação do pão e do cálice eucarístico estavam separados por uma refeição (μετὰ τὸ δειπνῆσαι – v. 25a), formavam, portanto, sua moldura. Daí também se explica por que as palavras interpretativas referentes ao pão e ao cálice (vv. 24*b*; 25*b*) não são formuladas paralelamente. Na celebração da Ceia do Senhor na comunidade de Corinto havia desaparecido a original separação entre degustação de pão e vinho, esses dois atos haviam sido unificados e ocorriam depois da ceia comum (vv. 11, 20ss.); o costume antigo preservou-se somente na "rubrica" ("De igual modo, depois da ceia"). O novo costume teve conseqüências para as palavras interpretativas: com o tempo elas foram adaptadas uma à outra, e assim surgiu a versão da fórmula cúltica legada por Marcos.

---

[79] H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, 1926, p. 218.

g) Liturgia de entrada da Ceia do Senhor

No final de 1 Coríntios, depois de transmitir as saudações, Paulo emprega algumas frases que marcam o final do culto público e o início da celebração eucarística (16.20b., 22s.):

> Saúdem-se uns aos outros com o ósculo santo ....
> Se alguém não ama o Senhor, seja maldito.
> Maranata.
> A graça do Senhor Jesus seja com vocês.

Que essa ordem: ósculo santo – anátema – maranata – anúncio da graça integra a liturgia de entrada da Ceia do Senhor é sugerido pelo texto paralelo em Did 10.6, onde no contexto de orações para Ceia se encontra uma seqüência de frases semelhante. LIETZMANN supõe, certamente com razão, que as frases foram pronunciadas em parte pelo liturgo, em parte, em resposta, pela comunidade:

Liturgo:	Que venha a graça, e passe este mundo.
Comunidade:	Hosana ao Filho de Davi.
Liturgo:	Se alguém for santo, que venha; se alguém não for santo, que faça penitência. Maranata.
Comunidade:	Amém.

Não é aqui o lugar de nos ocuparmos com os problemas histórico-litúrgicos desses textos, tão interessantes quanto complicados. Convém-nos chamar a atenção apenas para um momento que esclarece a função desses textos e com isso seu lugar vivencial. Trata-se dos elementos paralelos de 1 Co 16.22 e Did 10.6:

1 Co 16.22	Did 10.6
	εἴ τις ἅγιός ἐστιν,
	ἐρχέσθω.
εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον,	εἴ τις οὔκ ἐστιν,
ἤτω ἀνάθεμα.	μετανοείτω.
μαραναθά.	μαραναθά.

As frases condicionais antepostas ao maranata comum são da ordem de direito sacral. Em Paulo trata-se de uma "frase de direito sagrado"; na Did encontram-se ao invés de uma única frase negativa duas, uma positiva e outra negativa. A positiva é uma fórmula de con-

vite, a negativa uma fórmula de exclusão; a maldição daquele que não ama o Senhor, tem igualmente o sentido de excluir os indignos, ou os não-cristãos do ato sagrado que ora se inicia. Tais fórmulas de convite e exclusão são partes integrantes dos mistérios gregos e foram adotadas daí no culto cristão[80]. Elas introduzem a celebração esotérica, da qual participam apenas os crentes e em cujo centro se encontra a Ceia do Senhor. Pode-se, portanto, ver nos dois textos de 1 Co 16.20b,22s. e Did 10.6 formulários de uma tal liturgia de entrada.

h) Celebração do Batismo

Reiteradas vezes já foram atribuídos à celebração do Batismo textos com maior ou menor probabilidade. Formulários litúrgicos para o Batismo, porém (como 1 Co 16.20ss; 11.23ss. para a Eucaristia), o NT não oferece nenhum. Entretanto, pode-se ver na ordem de missão e Batismo de Mt 28.19 uma etiologia do culto análoga às fórmulas cúlticas de 1 Co 11.23ss.; Mc 14.22ss.

KÄSEMANN quis diagnosticar *Cl 1.12-20* como "uma liturgia batismal cristã-primitiva", cuja segunda parte – vv. 15-20 – é um hino[81]. Embora se possa fazer restrições ao termo "liturgia batismal", a referência do texto ao evento batismal é certa; isso o mostram terminologia e concepções (salvação das trevas, transporte para o reino do Filho de Deus, participação na herança dos santos na luz)[82]. Com muita probabilidade também *Ef 5.14* está relacionado ao Batismo, um texto que é introduzido com uma fórmula de citação como um dito da Escritura ou do Senhor, cuja origem, porém, é desconhecida:

---

[80] Uma paralela surpreendente consta em Luciano, *Alexandre* 38: Antes do começo da celebração dos mistérios começa uma proclamação (πρόρρησις) com fórmulas de exclusão e de convite:
"Se veio um ateu, cristão ou epicureu (εἴ τις ἄθεος...) a fim de investigar estas orgias, que fuja!
Os que, porém, crêem em Deus (οἱ δὲ πιστεύοντες) devem consagrar-se com boa sorte (τελείσθωσαν)."
Segue a "expulsão (ἐξέλαυσις) dos profanos":
Alexandre exclama: "Fora com os cristãos (ἔξω Χριστιανούς)".
A multidão responde: "Fora com os epicureus (ἔξω 'επικουρείους)".
Cf. G. BORNKAMM I, p. 124, n. 5; LEIPOLDT, *RAC I*, p. 260s.; H. CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther*, 1969, p. 361, n. 27; WENGST, p. 20 remete, além disso, para Isócrates, *Panegyricus*, 157.

[81] *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, p. 34-51.

[82] Cf. BORNKAMM II, p. 196, n. 19a.

ἔγειρε, ὁ καθεύδων,
καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν,
καὶ ἐπιφαύσει σοι Χριστός.

Um texto triádico como *homoioteleuton*, uma forma para a qual PETERSON comprovou numerosas paralelas (p. 130ss.). A linguagem figurada da citação (acordar do sono do pecado, ressuscitar dos mortos, simbolismo da luz) aponta para o Batismo. Não deverá ser um hino batismal, e, sim, uma conclamação dirigida ao batizando[83].

i) Parêneses batismais ou de ordenação

O trecho de *1 Tm 6.11-16* interrompe a parênese geral com uma parênese especial, dirigida ao discípulo do apóstolo, encarregado da direção e da consolidação da comunidade. A passagem é constituída de tradicional material do gênero parenético (v. 11s.) e litúrgico de origem diferente, contém no v. 13 uma fórmula diádica e o v. 12 o destinatário é lembrado da "boa (ortodoxa) confissão" feita por ele perante muitas testemunhas. É controvertido se aqui está se tratando de uma confissão perante o tribunal por ocasião da perseguição, ou da homologia batismal, ou de um especial voto de ordenação. A primeira possibilidade decerto está prejudicada. Entre as duas outras não é possível tomar uma decisão segura. Como a fórmula diádica do v. 13 não contém elementos especificamente teológico-pastorais ou de direção da comunidade, não podendo ser, portanto, o eventual voto de ordenação, nada sabemos a respeito dela. Mesmo assim parece-me mais acertada a caracterização do texto como parênese de ordenação, por causa do contexto. Mesmo que a homologia mencionada no v. 12 seja a confissão batismal, o texto não precisaria ser uma parênese batismal; pois também na ordenação o recurso a esta é possível e faz sentido.

5. Cantos

O cristianismo produziu cantos cristãos desde o início (1 Co 14,26; Cl 3.16 = Ef 5.19; At 16.25), mas não os legou à posteridade em uma

[83] DIBELIUS, *ad loc.* fala de chamado e hino batismal; KÄSEMANN chama o texto de um "pequeno hino batismal" (I, p. 45), porém, (*RGG II*, 3ª ed., cl. 994s.) um "viva sobre o batizando". C. F. D. MOULE, *The Birth of the NT*, 1962, p. 25, relaciona o texto com At 12.6s. como *"an ancient hymn built round the Peter-story"*! (um hino antigo construído em torno da história de Pedro).

coleção coesa em analogia ao Saltério do AT. Ficou-nos preservado tão-somente o hinário de uma comunidade gnóstica-cristã de meados do séc. II, as chamadas Odes de Salomão. O que ficou preservado dos cantos cristãos-primitivos são fragmentos ocasionais, inseridos como citações mais ou menos identificáveis em contextos didáticos ou parenéticos na literatura epistolar ou em Atos. Sua reconstrução oferece dificuldades, visto que muitas vezes são citados apenas de modo fragmentário, ocasionalmente glosados ou desintegrados. Como no caso desses cantos não se trata de poesia métrica, com freqüência é difícil distingui-los de uma prosa elevada e rítmica, que se encontra ocasionalmente em Paulo, por exemplo, de sorte que na pesquisa muitas passagens desse tipo são injustamente tratadas como hinos. Mas também no caso de peças comprovadas da tradição, que são cantos, é difícil a determinação mais exata da forma. É bem verdade que Cl 3.16 = Ef 5.19 menciona "salmos, hinos e odes" e que os respectivos verbos estão testificados (ψάλλειν Ef 5.19; ᾄδειν eb. e Cl 3.16; ὑμνεῖν At 16.25); mas também caso não se trate de designações plerofóricas da mesma coisa, não temos condições de distinguir, nem a partir da linguagem, nem a partir das passagens da tradição conhecidas, entre esses três gêneros. Visto que o termo do hino está determinado pela pesquisa dos salmos e que faltam indícios importantes desse gênero nos cantos cristãos-primitivos, passo a usar, no que segue, a designação neutra "cantos". Limito a exposição ao relativamente seguro, isso é, a passagem da tradição comprovadas que, segundo a forma e estilo, devem ser caracterizadas como "cantos".

a) Cantos Pré-Cristãos

Inicialmente devem ser mencionados dois cantos que Lucas acolheu em seu Evangelho: *o Magnificat (Lc 1.46-55)* e o *Benedictus (Lc 1.68-79),* autênticos "hinos escatológicos" de origem judaica, ou do movimento batista; se, em contrapartida, o *Nunc demittis* (Lc 2.29-32) é uma passagem da tradição (pré-cristã) ou uma produção do evangelista, não podemos decidir.

b) Cantos cristológicos

Que em *Fp 2.6-11* Paulo cita um canto crístico pré-paulino, foi demonstrado por E. LOHMEYER (*Kyrios Jesus,* 1929) e desde então é de aceitação quase geral. Controvertidas são as questões de eventuais

acréscimos paulinos, da estrutura gnóstica, da procedência histórico-religiosa da terminologia e de concepções, e com isso dos pensamentos teológicos. Dessas questões, cuja discussão produziu uma avalanche ilimitada de literatura, queremos tanger brevemente apenas as duas primeiras. Com LOHMEYER, se considera em geral como acréscimo paulino as palavras καὶ ἐπιγείων θανάτου δὲ σταυροῦ (final do v. 8). No esforço para reconstruir um canto com estrofes de igual extensão e de bi ou tripartição simétrica, descobriram-se e riscaram-se ainda outros acréscimos: G. STRECKER, p. ex., eliminou todo o v. 8, J. JEREMIAS, ao qual segue, entre outros, DEICHGRÄBER, as palavras ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων do v. 10 e εἰς δόξαν θεοῦ πατρός do v, 11. Nenhuma dessas tentativas, porém, convence[84], e sua pressuposição – estrofes da mesma estrutura, simetria das partes – é mais do que problemática com vistas a outros cantos do NT. O texto parece antes ser íntegro com exceção da expressão θανάτου δὲ σταυροῦ; também o ος no início (v. 6) não merece reparos e não deve ser transformado em ο, nem ser complementado pela anteposição de um nome. O canto que descreve o caminho de Jesus Cristo na terceira pessoa, é bipartido: humilhação vv. 6-8, exaltação vv. 9-11.

Em *1 Tm 3.16* temos um canto de seis linhas, e seis frases assindéticas, das quais cada uma tem primeiro o predicado no aoristo passivo e depois um substantivo (na maioria das vezes com ἐν) que determina a área em que a ação se desenrola. A seqüência dos substantivos – carne/Espírito, anjos/povos, mundo/glória – mostra que se trata de três pares de antíteses em ordem quiasmática, que portanto formalmente a poesia é constituída de três linhas duplas (corretamente destacadas por Nestle na impressão). Cada par de antíteses descreve o mundo celestial e o mundo terreno. Os verbos de cada linha dupla mencionam acontecimentos que se correspondem no mundo superior e no mundo inferior. As três linhas duplas correspondem, conforme E. NORDEN o reconheceu como primeiro[85], aos três atos de um ritual de entronização do Egito antigo, que pode ser mostrado como esquema literário na época helenista: 1) dotação com vida divina, 2) apresentação e 3) instalação no poder. O canto descreve, portanto, a entronização de Cristo, é, portanto, um paralelo a Fp 2.9-11; que também teria contido um paralelo a Fp 2.6-8, que agora estaria perdido, não pode ser demonstrado. A integridade do canto, também de seu começo com ος, está fora de dúvida[86].

---

[84] Cf. WENGST, p. 144ss.; 145, n. 15.
[85] *Die Geburt des Kindes*, 1924, pp. 116-128.
[86] Cf. WENGST, p. 156ss.

Aqui deve ser anexado o complicado texto de 1 Pe *3.18-22*, que, conforme o reconheceram O. CULLMANN[87] e R. BULTMANN[88], representa um fragmento da tradição trabalhado pelo autor de 1 Pedro. CULLMANN atribui ao autor a breve instrução batismal dos v. 20, 21*a.b*, sem a qual a peça da tradição trataria da morte de Cristo (v. 18), do descenso (v. 19), da ressurreição (v. 21*c*), da ascensão e da *sessio ad dexteram*. Naturalmene ainda não se consegue um texto liso depois de retirados os v. 20-21*b*.

BULTMANN tentou reconstruir a peça da tradição com base nos v. 18s., 22 e 1.20, considera-a uma confissão, e por isso a complementa com uma introdução correspondente:

(πιστεύω εἰς τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, [?])
1.20 τὸν προεγνωσμένον μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου.
φανερωθέντα δὲ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων.
3.18 ὃς ἔπαθεν ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν,
ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ,
θανατωθεὶς μὲν σαρκί,
ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι,
2.19 ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν ἐκήρυξεν,
3.22 πορευθεὶς (δὲ) εἰς οὐρανὸν ἐν δεξιᾷ θεοῦ,
ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων.

As fortes intervenções de BULTMANN no texto provocaram protestos[89] mas também novas tentativas de reconstrução. Digna de consideração é a tentativa de WENGST, que trata o texto de modo bem mais conservador, atribui ao autor muito mais e reduz o original hipotético a poucas linhas (p. 161ss.):

1.20 ὁ προεγνωσμένος μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου,
φανερωθεὶς δε ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων.
3.18 θανατωθεὶς μὲν σαρκί,
ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι,
3.22 πορευθεὶς εἰς οὐρανὸν,
ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων[90].

[87] *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, p. 15.
[88] *Bekenntnis- und Liedfragmente im ersten Petrusbrief*, 1ss. = *Exegetica*, p. 285ss.
[89] P. ex. de J. JEREMIAS, *Abba*, 1966, p. 323ss. e DEICHGRÄBER, p. 169ss.
[90] Problemática é, nesse caso, a falta de um *verbum finitum*. Uma série dessas de particípios no caso nominativo dificilmente poderá ter constituído uma unidade autônoma, e, sim, é imaginável somente como aposto a um nome (mais predicado).

Como quer que se reconstrua o original, por seu estilo ele é um canto, não uma "confissão", ainda que contenha temas que aparecem no segundo artigo do Credo. Em concepções parecidas às de Fp 2.6ss. e 1 Tm 3.16, o canto descreve o caminho de Cristo na seqüência cronológica de suas estações, e põe a ênfase na exaltação e no domínio sobre os poderes.

Que *Cl 1.12-20* representa um fragmento "litúrgico" foi descoberto por E. NORDEN[91]; desde a análise desse texto feita por KÄSEMANN[92], reconhece-se em grande parte que Cl 1.15-20 é um canto glosado, enquanto outra tese no sentido de que o canto formaria, juntamente com os vv. 12-14, uma liturgia batismal, não foi aceita do mesmo modo. O canto se desdobra claramente em duas estrofes com inícios paralelos: I. ὅς ἐστιν εἰκὼν... πρωτότοκος πάσης κτίσεως (v. 15) e II. ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (v. 18*b*) e também com outras formulações paralelas (p. ex., vv. 16 e 19). Esse paralelismo das estrofes por um lado e perturbações formais e objetivas por outro, convidam a restabelecer o texto original por meio de cortes, reorganização dos elementos e complementos[93].

Com boas razões KÄSEMANN mostrou que no v. 18a τῆς ἐκκλησίας e no v. 20 διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ se trata provavelmente de acréscimos; mas também a enumeração dos poderes no v. 16*b*. c (de τὰ ὁρατὰ até ἐξουσίαι) deverá ter sido acrescido pelo autor da Carta em vista da heresia colossense[94]. Aceitar ainda mais acréscimos parece-me desnecessário:

I. 15. ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ ἀοράτου,
πρωτότοκος πάσης κτίσεως,
16. ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα,
ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ επὶ τῆς γῆς. [...]
17. Καὶ αὐτὸς ἐστιν πρὸ πάντων
καί τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν
18. καὶ αὐτὸς ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος [...]
II. ὅς ἐστιν ἀρχή,
πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν,
ἵνα γένεται ἐν πᾶσιν αυτὸς πρωτεύων,

[91] *Agnostos Theos*, p. 250ss.
[92] "Eine urchristliche Taufliturgie", *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, pp. 34-51.
[93] Cf. o resumo e a discussão em GABATHULER e DEICHGRÄBER, p. 143ss.
[94] Assim J. M. ROBINSON, p. 283, DEICHGRÄBER. Contra todos os cortes, além de τῆς ἐκκλησίας, WENGST, pp. 170-175, protestou energicamente.

19. ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι
20. καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν,
εἰρηνοποιήσας [...] δι' αὐτοῦ
εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

A primeira estrofe glorifica o Preexistente como mediador da criação, a segunda, o Pós-existente como mediador da reconciliação. O caminho descrito por Fp 2.6ss. não tem nenhuma função, do mesmo modo como não a têm os acontecimentos que ocorreram no tempo entre criação e o presente e que tornaram necessária uma reconciliação do universo; o fato de que a segundo estrofe se refere ao Pós-existente, se deduz unicamente da predicação πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν. Todo o interesse do canto se concentra na identidade do mediador da reconciliação com o mediador da criação.

Também *Hb 1.3* é compreendido como canto de quatro versos:

ὃς ων ἀπαύγασμα τῆς δόξης καί χαρακτὴρ τῆς ὑποστασεως αὐτοῦ,
φέρων τε τὰ πάντα τῷ ρήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ,
καθαρισμὸν τῶν αμαρτιῶν ποιησάμενος
ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν υψηλοῖς.

Mas a incômoda ruptura do estilo no segundo verso e o repentino aparecimento dos temas da extinção dos pecados e da subida ao trono levam a desconfiar da integridade do canto. Enquanto os primeiros dois versos dão a impressão do início de um canto, parece que os dois seguintes não formam a continuação original, e, sim, que são da autoria do autor de Hebreus, que com elas substituiu o texto original ou o transformou.

Inácio de Antioquia cita em sua Carta aos Efésios um canto, cuja extensão e estruturação, no entanto, são controvertidas; o texto inaciano tem o seguinte teor, de acordo com *InEf 19.2s.*:

"(2) Uma estrela brilhou no céu, mais clara do que as demais estrelas,
e sua luz era indizível, e sua novidade provocou estranheza.
Todas as demais estrelas, porém, juntamente com Sol e Lua cercaram a estrela em coro.
ela, porém, superou a todos com sua luz, e reinou confusão, de onde [viria] o novo fenômeno diferente deles.
(3) A partir daí foi exterminada toda a magia, e toda algema da ruindade desapareceu.
a incerteza foi extinta.

o antigo domínio foi destruído, quando Deus se revelou como homem para uma nova vida eterna.
E tomou seu início o que para Deus já estava consumado.
A partir daí todas as coisas estavam simultaneamente em movimento, porque a destruição da morte estava sendo promovida zelosamente."

Fazem parte do original com certeza os seguintes versos:

2) ἀστὴρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀστέρας
καὶ τὸ φῶς αὐτοῦ ἀνεκλάλητον ἦν
καὶ ξενισμὸν παρεῖχεν ἡ καινότης αὐτοῦ. [...]
3) ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία.
καὶ πᾶς δεσμὸς ἠφανίζετο κακίας,
ἄγνοια καθῃρεῖτο,
παλαιὰ βασιλεία διεφθείρετο
θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου εἰς καινότητα
ἀϊδίου ζωῆς. [...]

Se esse texto reconstruído por WENGST (p. 198s) constitui toda a peça da tradição ou se era mais extensa, fica na indecisão; também quanto à delimitação das estrofes[95]. Distinguem-se nitidamente duas partes, cuja cesura se encontra entre os vv. 2 e 3. Cada uma descreve o mesmo acontecimento, a encarnação de Cristo com vistas a seus efeitos, tanto sobre o mundo celestial (v. 2) quanto sobre o mundo terreno (v. 3).

BULTMANN[96] elevou a antiga suposição à certeza de que a descrição de Cristo como modelo em 1 Pe *2.21-24* (no contexto da admoestação aos escravos em 2.18ss.) é feita com a ajuda de uma peça poética pré-formada da tradição, que o autor glosou e adaptou à admoestação (transposição da 1ª para a 2ª pessoa do plural). Modificando-se o menos possível, o texto é o seguinte:

21. Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ἡμῶν [...]
22. ὃς αμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν
οὐδὲ ευρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ -
23. ὃς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει,
πάσχων οὐκ ἠπείλει.
[παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίων.]

[95] Detalhes *vide* DEICHGRÄBER, p. 157ss.
[96] *Bekenntnis- und Liedfragmente*, p. 12ss. = *Exegetica*, p. 295ss.

24. ὃς τὰς αμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν
ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον,
ἵνα ταῖς αμαρτίαις ἀπογενόμενοι
τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν.
οὗ τῷ μώλωπι ἰάθημεν.

BULTMANN supõe que o v. 23 teria sido introduzido secundariamente pelo autor (três versos em vez de dois; nenhuma alusão a Is 53 como nos vv. 22 e 24), a fim de estabelecer uma referência ao escravo endereçado; DEICHGRÄBER (p. 140ss.) objeta a isso que o inverso seria mais provável, ou seja, que justamente essa frase teria motivado o recurso a esse canto – o que convence. Por seu turno, DEICHGRÄBER conjetura que a frase introduzida por ἵνα no v. 24 (até ζήσωμεν) seria secundária – mas não é possível encontrar um motivo para esse acréscimo. A mim parece antes que o terceiro verso do v. 23 (παρεδίδου κτλ.) é um acréscimo do autor com vistas aos escravos recriminados injustamente; o verso é claudicante e introduz um tema perturbador no duto dos pensamentos. No entanto, não é possível adquirir certeza absoluta sobre a forma original do texto.

Se o canto está completo – e nada se opõe a essa tese –, então ele ocupa um lugar especial entre os cantos pelo fato de tratar exclusivamente da paixão de Cristo, enquanto não toca em preexistência, encarnação, exaltação e atual dignidade; o interesse repousa inteiramente no conceito da expiação, à semelhança daquelas fórmulas *pístis* que mencionam apenas a morte de Jesus[97].

c) O 'lugar vivencial' desses cantos é o culto

Que determinados cantos ainda tiveram uma referência especial, é provável e possível. Cl 1.15-20 com sua ligação com os vv. 12-24, deverá ter uma referência ao Batismo (KÄSEMANN); se, porém o canto foi criado especialmente para o Batismo, é outra questão. Levando em consideração o que Paulo menciona em 1 Co 14.26 a respeito do surgimento de cantos cristãos – que "cada um" podia recitar no culto um "Salmo" preparado em casa ou também improvisado –, é preciso ser reservado na atribuição dos cantos a atos litúrgicos específicos. Por maior que seja o cuidado com que devem ser examinadas tais referências no caso de cada canto que nos ficou preservado, os resultados continuarão hipotéticos – por enquanto.

[97] Por isso WENGST, p. 83ss., não conta 1 Pe 2.21ss. entre os cantos, e, sim, entre as fórmulas catequéticas.

d) Menos certa

Se assim quisermos: menos certa ainda – é a questão se estamos diante de cantos ou de fragmentos de cantos em Rm 11.33-36; Ef 1.3-14,20-23; 2.9-10,14-18; Cl 2.9-15; Hb 5.5-10; 7.1-3,26-28; InEf 7.2. No entanto, de modo algum queremos negar sua existência. Acontece, porém, que, na maioria dos casos, é difícil decidir se estamos diante de produtos do autor – eventualmente sob empréstimos estilísticos e temáticos – ou diante de citações de peças da tradição.

Essas dificuldades também oneram os "cantos" do Apocalipse de João. As opiniões divergem muito; enquanto CULLMANN considera Ap 5.9,12,13; 12.10-12; 19.1,2,6 como sendo os mais antigos cantos crísticos[98], DEICHGRÄBER (pp. 44-59) declara a esses e outros textos hínicos de Ap como criações literárias do autor ou de alguma tradição.

Na questão pelas formas pré-literárias, que aqui nos interessa, temos que deixar esses textos de lado.

e) Observações finais

É difícil uma determinação histórico-formal mais exata dos cantos cristãos-primitivos em vista do seu reduzido número e do estado precário que se encontram. Eles não podem ser entendidos como desenvolvimento histórico-formal dos salmos do AT ou de um de seus gêneros (talvez dos hinos), mas também não como continuação de um gênero comum no ambiente oriental-helenista. No entanto, em certos elementos estilísticos existem, sem dúvida, paralelas na esfera vétero-judaica como "gentílica", e uma comparação sistemática poderia dar resultados, como o mostra a adução de textos vétero-testamentários e judaicos (Qumran) de DEICHGRÄBER. Uma característica dos cantos crísticos (citados sob b), que, todavia também resulta de uma comparação com material "gentílico", é que são mantidos sempre no estilo proclamatório da terceira pessoa "ele", não no estilo da adoração da segunda pessoa "tu", sendo, portanto, cantos sobre Cristo, não dirigidos a Cristo, isso é, não são orações. Com a diferenciação entre cantos "narrativos" e "descritivos", que DEICHGRÄBER adotou de WESTERMANN, nada se ganha para a diferenciação de cantos cristãos-primitivos; mais úteis parecem ser nesse sentido as predicações (predicações de atos, títulos e natureza). Que nos cantos do

[98] O. CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst*, 1959, p. 24.

NT ainda faltam predicações da natureza, é uma afirmação que não confere[99]. Naturalmente não é possível fazer um agrupamento rigorosamente segundo predicações, visto que, na verdade, existem cantos que contêm exclusivamente predicações de atos, mas não existem cantos que contêm exclusivamente predicações de títulos e da natureza. DEICHGRÄBER infelizmente desistiu completamente de um agrupamento dos "hinos crísticos" (por contraste aos hinos de Deus), enquanto WENGST ao menos tentou fazê-lo com base em critérios de conteúdo e de estrutura[100]. A classificação dos cantos de acordo com SCHILLE – ora tomando por critério do conteúdo, ora por seu "lugar vivencial" sempre apenas suposto – deixa a desejar em termos de método e de objetividade.

Também depois das análises de WENGST e DEICHGRÄBER, ainda resta muito por fazer na área dos cantos cristãos-primitivos, tanto mais porque a monografia de SCHILLE, discutível metodologicamente, que ainda não foi discutida suficientemente em princípio, não significa um fomento essencial desse trabalho. São necessárias uma classificação e coleção abrangente do material e uma minuciosa análise das formas, na qual os resultados e pontos de vista de E. NORDEN em *Agnostos Theos* deveriam ser levados em consideração em medida muito maior; ambos os procedimentos devem imbricar uma na outra e completar-se mutuamente. Além disso deve ser examinada a pergunta pela origem histórico-religiosa de cada uma das concepções e dos temas sob todos os aspectos – o horizonte histórico-religioso não deveria terminar nas ruínas de Khirbet Qumran –, pois somente assim é possível um enquadramento histórico-religioso de cada uma das peças e uma noção da história de teologia do cristianismo primitivo, tão ramificado quanto é rápido seu transcurso.

M. DIBELIUS formulou em seu relatório de pesquisa sobre a "História das Formas no NT (fora dos Evangelhos)" [*Zur Formgeschichte des NT (ausserhalb der Evangelien)*], o conhecimento fundamental da natureza dos cantos cristãos-primitivos conseguido naquela ocasião na discussão da "Hinótica Cristã" (*Christliche Hymnotik*) de J. KROLL, válido ainda hoje. Uma vez, porque também caracteriza essas formas préliterárias como "literatura primitiva", ainda que sem usar esse termo

---

[99] Contra DEICHGRÄBER, p. 106. Que o εἰκών de Cl 1.15 ou o ἀπαύγασμα de Hb 1.3 não seriam predicações da natureza, e, sim, de títulos, é algo que não convence,

[100] Canto do caminho (Fp 2.6ss.; 1 Tm 3.16; 1 Pe 1.20; 3.18,22), canto da mediação da criação e a entronização (Hb 1.3; Cl 1.15-20), canto da reconciliação (Ef 2.14-16; Cl 2.13-15), canto da encarnação (InEf 19.2s.).

de OVERBECK: "O conhecimento mais essencial para a posição literária do cristianismo primitivo consiste na constatação de que a poesia grega em versos métricos toma pé no cristianismo primeiro na época depois de estabelecidas as relações com a 'grande' literatura do helenismo, portanto, no séc. II". E depois pelo fato de que, por meio de suas observações sobre o estilo, não oferece apenas um resumo, e, sim um programa: "Nos cantos dos primórdios reina um elevado estilo de prosa, estruturado de modo pertinente, às vezes também construído em estrofes, com características de ligação formal, eventualmente rítmico, mas não propriamente métrico. Na base está 'um modo de expressar-se oriental revestido com palavras gregas, que pode ser acompanhado, em sua peculiaridade através de todo o Oriente até tempos remotíssimos' (KROLL, p. 8)" (*THR NF 3*, 1931, p. 221).

6. Parênese

A parênese se distingue dos gêneros pré-literários analisados pelo fato de não constituir uma forma sucinta, coesa e arredondada, e, sim representa uma matéria de uma tradição inconclusa de regras de comportamento, mas que, não obstante, se caracteriza por determinados indícios formais. Designa-se de parênese (= discurso de admoestação) no sentido histórico-formal "um texto que encadeia admoestações de conteúdo ético geral. Normalmente os ditos se dirigem a um endereço determinado (ainda que, talvez, fictício), ou possuem no mínimo a forma de uma ordem ou de uma conclamação; isso a diferencia do *gnomologium*, a mera coleção de sentenças"[101].

a) Formas da parênese

Nem toda admoestação moral é parênese nesse sentido. Pode-se explicitar a diferença entre parênese e outras formas de admoestação moral por meio de uma comparação de dois trechos no mesmo escrito neotestamentário, a saber, *Romanos capítulos 12 e 13* com Rm 14.1-15.13. Aqui (em Rm 14s.) um único tema, um problema concreto e atual da comunidade romana (desavença entre "fortes" e "fracos" sobre a permissão de comer carne), do qual Paulo trata teologicamente em detalhes sob referência a fórmulas cristológicas e ao AT, relativando e

[101] M. DIBELIUS, *Der Brief des Jakobus*, 11ª ed., hg. und ergänzt (editado e ampliado por) H. GREEVEN, 1964, p. 16s.

levando-o para uma solução; lá, uma grande quantidade de temas, que não têm uma motivação atual, enfileirados sem disposição rigorosa como admoestações sucintas – somente 13.1-7 forma um tratado temático maior (relação com a autoridade) – e que são formuladas de modo tão geral que servem não apenas para a comunidade de Roma, e, sim, para toda comunidade: isso é parênese.

Esse tipo de parênese ainda ocorre, além de em Rm 12s., com freqüência no *corpus* paulino: *Gl 5.13-6.10; Ef 4.1-6.20; Fp 4.4-9; Cl 3.5-4.6; 1 Ts 4.1-12; 5.1-22,* portanto na maioria das vezes na parte final das cartas; além disso em *Hb 13.1-9.17; 1 Pe 2.11-5.11* e *Tiago;* fora do NT *1Clem 4-39; Did 1-6; Barn 18-20* e nas *Mandata do Pastor de Hermas.* Esses textos têm afinidade formal e de conteúdo tão grande, que muitas vezes se supôs uma dependência literária dos escritos posteriores dos mais antigos, ou uma dependência de uma tradição comum. A. SEEBERG tentou mostrar como sendo essa tradição um artigo uniforme do catecismo da cristandade primitiva, a ética, e essa hipótese foi aceita no meio anglo-saxônio com modificações[102], ou proposta de novo independentemente de SEEBERG[103]. No entanto não é possível estabelecer desse modo a tradição comum; ela é por demais estratificada que possa ser reduzida a um artigo uniforme. Não se deveria onerar e restringir por meio de tais hipóteses o conhecimento de que existe uma tradição comum.

Queremos resumir de modo sucinto as *características formais,* das quais as mais importantes já foram mencionadas. A característica mais chamativa não é a ausência de decisões éticas detalhadamente fundamentadas, e, sim, antes a presença de breves mandamentos ou conclamações, que nem sempre são imperativos. Em seu lugar podem constar particípios com função imperativa[104], (p. ex., τῇ ἐλπίδι χαίροντες, τῇ θλίψει ὑπομένοντες, τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες, ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες τὴν φιλοξενίαν διώκοντες em Rm 12.12s.), ou infinitivo (χάρειν μετὰ χαιρόντων, κλαίειν μετὰ κλαιόντων em Rm 12.15), ou adjetivos (ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος, ... τῇ φιλαδελφίᾳ εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι em Rm 12.9s.). A outra característica é o encadeamento livre das diversas admoestações e dos diversos ditos, sem disposição. Para que possam ser guarda-

[102] E. G. SELWYN, *The First Epistle of St. Peter,* 1949, pp. 365-466.

[103] P. CARRINGTON, *The Primitive Christian Catechism,* 1940.

[104] D. DAUBE, *Participle and Imperative in I Peter* (by SELWYN, *loc. cit.,* pp. 467-488) cita paralelas do hebraico tanaítico para fundamentar o uso de particípios imperativos; cf. E. LOHSE, "Paränese und Kerygma im 1. Petrusbrief", *ZNW 45,* 1954, p. 75ss.

dos com mais facilidade na memória, usa-se com freqüência o recurso mnemotécnico da ligação das palavras-chave, de modo que surgem séries de ditos, ou os ditos são ligados tamaticamente em grupos de ditos; no entanto, o ordenamento dos grupos não obedece a nenhum esquema fixo.

Assim como ditos avulsos são compilados tematicamente, também o tema de um único dito pode tornar-se objeto de um "tratado", que o explica e aplica. De acordo com DIBELIUS, essa forma toma o nome de "*parênese executada*". Ela se encontra nos Mandata de Hermas e em Tg 2.1-13; certamente cabe aqui também Rm 13.1-7 (cf. Tt 3.1; 1 Pe 2.13ss.).

A parênese emprega, além disso, *esquemas em estilo de catálogo.* Em primeiro lugar deve ser mencionado o esquema dos *catálogos de virtudes e vícios* que se encontram em Paulo. Os dois catálogos estão diretamente lado a lado somente em Gl 5.19-23, onde os vícios são caracterizados de "obras da carne" (v. 19) e as virtudes de "fruto do Espírito" (v. 22); próximos um do outro e referidos um ao outro, eles se encontram em Cl 3.5-8 (catálogo de vícios) e 12-14 (catálogo de virtudes). Outros catálogos de virtudes: Ef 4.2s; Fp 4.8; 1 Tm 4.12; 2 Tm 2.22; 3.10; 1 Pe 3.8; 2 Pe 1.5-7; catálogos de vícios: Rm 13.13; 1 Co 5.10s; 6.9s; 2 Co 12.20s; Ef 4.31; 5.3-5; 1 Tm 1.9s.; 6.4; 2 Tm 3.2-4. Os catálogos de vícios de 1 Coríntios e 2 Coríntios não se encontram em verdadeiras parêneses, mas têm função parenética. Por outro lado, o catálogo de vícios de Rm 1.29-31 não serve para a admoestação, e, sim, para a descrição do gentilismo.

O outro esquema é representado pelos chamados *"catálogos de deveres domésticos"*. É assim que se denominam as compilações de deveres de cada um dos membros de um "estado doméstico" – dos cônjuges, pais, filhos, senhores e escravos – de um para o outro e para o meio-ambiente. O catálogo doméstico mais antigo do NT encontra-se em Cl 3.18-4.1, a essa segue paralelamente Ef 5.22-6.9; depois 1 Pe 2.18-3.12; 1 Tm 2.8-15; Tt 2.1-10; os pais apostólicos também trazem catálogos de deveres domésticos: 1Clem 21.7-9; InPol 4s.; Polic 4s. O esquema é relativamente fixo, mais fixo do que o dos catálogos de virtudes e vícios, embora variem número e ordem dos estados familiares aos quais se dirigem. Por fim é preciso mencionar a *doutrina dos dois caminhos*: ela ainda não ocorre no NT, embora Mt 7.13s. (porta estreita e porta larga, caminho estreito e caminho largo) se refira a ela. Ela se encontra em Barn 18-20 e Did 1-6, além disso em uma tradução latina (*De doctrina apostolorum*), além disso no

VII Livro das Constituições Apostólicas, no qual foi incluída toda a Did, e na Ordem Eclesiástica Apostólica, na qual foi incluída parcialmente. O esquema dos dois caminhos, do bom e do mau, serve de princípio de divisão para as admoestações, que indica simultaneamente o destino dos dois caminhos, vida ou morte, chamando desse modo à decisão. Entre Barn 18-20 e Did 1-6 existem tantos pontos de contato que se é levado a supor a dependência de um do outro, ou de ambos de uma fonte comum.

Existem dois caminhos (distintos na) doutrina e no poder, o da luz e o das trevas. É grande a diferença entre os dois caminhos: sobre um foram postos anjos de Deus que irradiam luz, sobre o outro, porém, anjos de Satanás; e um (dos soberanos é) Senhor de eternidade a eternidade, o outro (é) príncipe do presente período da impiedade. – Ora, o caminho da luz é este. Se alguém quer caminhar pelo caminho até determinado lugar, dedica esforços a suas obras. Ora, o conhecimento que nos é dado, de que andamos nele (no caminho ou no conhecimento), é o seguinte: Deverás amar aquele que te fez, temer aquele que te formou, glorificar aquele que te redimiu da morte. Sê de singeleza de coração e rico no Espírito. Não vás com aqueles que andam no caminho da morte. Haverás de odiar a tudo que não é do agrado de Deus, haverás de odiar toda hipocrisia (Barn 18.1-192).

O caminho das trevas, porém, é tortuoso e pleno de maldição. Pois é (o) caminho para a morte eterna (associado) a castigo, e nele se encontra o que leva a alma à perdição: idolatria, descaramento, presunção de poder, hipocrisia, mentalidade ambígua, adultério, assassinato, roubo, arrogância, transgressão, dolo, ruindade, sem-vergonhice, envenenamento, feitiçaria, ganância, carência de temor de Deus; (aí andam) perseguidores dos bons, os que odeiam a verdade, os que amam a mentira, os que não conhecem o salário da justiça, não são adeptos do bem, (também) não de tribunais justos, que não se importam com viúvas e órfãos, não são zelosos pelo temor de Deus, antes buscam o mal, dos quais estão longe a mansidão e a paciência, que amam coisas vãs, correm atrás da recompensa, não se comiseram do pobre, não se empenham a favor do que se encontra em dificuldades, os que (são) levianos na calúnia, não conhecem a seu Criador, assassinos de crianças, corruptores da criatura de Deus, os que voltam as costas ao necessitado, oprimem o oprimido, defensores dos ricos, juízes que julgam o pobre contra a lei, totalmente (enredados) em pecado (Barn 20.1,2).

Existem dois caminhos, um para a vida e um para a morte; mas há uma grande diferença entre os dois caminhos. Ora, o caminho para a vida é este: "primeiro, deverás amar a Deus que te criou; segundo, a teu

> próximo como a ti mesmo"; tudo, porém, o que não queres que aconteça contigo, também não o faças a outrem... (Did 1.1ss.).
>
> Mas o caminho da morte é este: acima de tudo, é mau e cheio de maldição: homicídios, adultérios, concupiscências, fornicações, roubos, idolatrias, magias, drogas maléficas, rapinas, falso testemunho, hipocrisias, dobrez de coração, dolo, orgulho, malícia, avareza, linguagem torpe, inveja, atrevimento, altivez, jactância. (Por este caminho andam) os perseguidores dos bons, os que aborrecem a verdade, os que amam a mentira, os que não conhecem a recompensa da justiça, os que não aderem ao bem nem ao juízo justo, os que passam a noite em vigília não para o bem, mas para o mal, dos quais a mansidão e a paciência se distanciaram, amantes das coisas vãs, buscando recompensa, não se compadecendo do pobre, nem se incomodando com o aflito, desconhecendo aquele que os fez; assassinos de crianças, corruptores das criaturas de Deus, que fogem do necessitado e oprimem o atribulado; advogados dos ricos, juízes inclementes dos pobres, cheios de todo pecado ... (Did 5.1s.).

b) Origem

A parênese cristã-primitiva distingue-se da maioria dos textos analisados até agora pelo fato de não ser criação cristã; ela não tem apenas paralelas no ambiente judaico e helenista, antes tem ali suas raízes. A parênese de ditos era praticada tanto na tradição sapiencial literária e popular do judaísmo quanto na filosofia popular helenista. O judaísmo helenista usou formas literárias e conteúdos éticos da filosofia popular para fins de sua propaganda missionária e apologética. Como textos mais importantes, nos quais as tradições parenéticas se tornam palpáveis, devem ser mencionados: os Provérbios vétero-testamentários, a Sabedoria de Salomão, Tobias 4.5-19; 12.6-10; Pirqe Abot; os TestXII; porções do Livro de Enoque etíope e eslavo; determinados textos de Qumran, especialmente 1QS 3s.; Peuso-Phokylides; Isócrates, *Nicocles* e *Ad Nicoclem*; Pseudo-Isócrates *ad Demonicum*; Dissertações de Epíteto. M. DIBELIUS colocou a parênese cristã-primitiva no contexto da parênese contemporânea, mas também advertiu contra uma precipitada divisão em elementos judaicos e helenistas: "A pergunta até que ponto também a parênese grega e em especial a helenista está relacionada com a sabedoria oriental ainda não está esclarecida. É compreensível que a origem do material na literatura parenética nem sempre seja reconhecível a partir do conteúdo; sabedoria popular é, muitas vezes, internacional e supraconfessional"[105].

---

[105] *Geschichte der urchristlichen Literatur II,* p. 66s.

O lugar onde se pode comprovar condições de dependência com maior probabilidade são os textos relativamente bem consolidados, isso é, nas parêneses em forma de catálogo[106].

Os catálogos de virtudes e vícios foram estudados reiteradas vezes sob esse aspecto em monografias (A. VÖGTLE, S. WIBBING, E. KAMLAH). Catálogos desse tipo são uma forma corrente na parênese da filosofia popular; muitas vezes o esquema é fornecido pelas quatro virtudes cardeais de Platão, aos quais se contrapõem quatro vícios; cada conjunto de quatro é ampliado e concretizado pela enumeração de outras virtudes ou vícios. Mas catálogos desse tipo também estão na literatura extracanônica do judaísmo[107]. Entre esses são importantes para a pergunta da relação de dependência aqueles que mostram uma semelhança estrutural com catálogos de virtudes ou vícios no NT. Isso vale sobretudo para 1QS 3.25-4.14 e Gl 5.19-23, em que as virtudes e vícios são agregados de acordo com seu conteúdo a dois princípios dualistas – ao espírito da luz e ao espírito das trevas (1QS 3s.), ao Espírito e à carne (Gl 5.19ss.) – e estão colocados formalmente lado a lado em dois catálogos antitéticos; do ponto de vista histórico-traditivo, o texto paulino é dependente de um esquema dualista constatável em 1QS. Algo semelhante se poderá pressupor para os outros catálogos do NT estruturados dualisticamente (Rm 13.12s.; Ef 5.3-5,9)[108]. Com isso, porém, não está comprovada a procedência judaica para todos os catálogos cristãos-primitivos; o catálogo de virtudes de Fp 4.8, p. ex., é inequivocamente de origem helenista: "Por fim, irmãos, considerem tudo que é verdadeiro, moral, justo, bom, benquisto e aceito, o que existe de virtudes e merece louvor".

O esquema dos dois caminhos é, como está reconhecido há muito e confirmado pelos achados de Qumran, de origem judaica, e tem sua sede no dualismo supramencionado. O elo de ligação histórico-traditivo entre princípios desse esquema em apócrifos judaicos[109] e sua forma desenvolvida em Barn 18-20 é 1QS 3.17ss., um texto no qual as virtudes ou vícios associados aos dois "espíritos" estão ligados com o tema dos dois caminhos. Com isso também está confirmada a prioridade histórico-traditiva de Barn 18-20 em relação a Did 1-6. Em contrapartida, a antiga suposição de que o esquema dos dois caminhos representaria um catecismo judaico para prosélitos parece não se confirmar.

---

[106] Cf. M. DIBELIUS, *ThR* 1931, 213ss.
[107] Cf. os comprovantes em WIBBING, pp. 23-76.
[108] Cf. WIBBING, p. 108ss.
[109] P. ex., *TestJud* 20, *TestBen* 6; *EnEt* 91, q8s.; 94.1ss.; *EnEsl* 30.15.

O surpreendente fato de o esquema dos dois caminhos aparecer primeiro em Barn e na Did na literatura cristã-primitiva, pode ter a seguinte explicação: ou a cristandade primitiva mais antiga ignorou o esquema conscientemente – o que é pouco provável –, ou não encontrou os catálogos de virtudes e vícios adotados do judaísmo relacionados com os dois caminhos.

Os catálogos de deveres domésticos foram analisados por M. DIBELIUS e seu discípulo K. WEIDINGER pela forma e pela procedência, constatando que esse esquema é estranho ao judaísmo palestinense, mas é constatável na doutrina moral popular do estoicismo bem como na literatura propagandística judaico-helenista, e que o jovem cristianismo o adotou e cristianizou em maior ou menor escala. Se o judaísmo helenista desempenhou um papel de intermediação na adoção do esquema é algo incerto. A temática do catálogos de deveres domésticos helenistas é mais abrangente do que a das cristãs, ela abarca também a veneração de Deus e a posição em relação ao Estado. O posicionamento perante esses dois temas permite formarmos uma idéia do desenvolvimento da ética cristã. O tema autoridade é tratado independentemente em Paulo (Rm 13), e foi incluído nos catálogos de deveres domésticos primeiro em 1 Pe 2. O tema religião não foi acolhido em nenhum catálogos de deveres domésticos do NT, pois, como DIBELIUS acentuou com razão, para os cristãos mais antigos ele não faz parte dos deveres cívico-morais; entre esses deveres, porém, o tema aparece caracteristicamente em 1Clem (21.6).

c) Recepção e lugar vivencial

Em sua carta mais antiga Paulo escreve na transição para a parênese (1 Ts 4.1): λοιπὸν οὖν, ἀδελφοί, ἐρωτῶμεν υμᾶς καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυριῳ Ἰησοῦ, ἵνα καθὼς παρελάβετε παρ' ἡμῶν τὸ πῶς δεῖ υμᾶς περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν θεῷ, καθῶς καὶ περιπατεῖτε, ἵνα περισσεύητε μᾶλλον. E no final da parênse em Filipenses ele escreve (4.9): ἃ καὶ ἐμάθετε καὶ παρελάβετε καὶ ἠκούσατε καὶ εἴδετε ἐν ἐμοί, ταῦτα πράσσετε. A parênese escrita é recordação e repetição da parênese oralmente "transmitida". Ela, portanto, foi repassada logo desde o início da pregação missionária. Sem dúvida, ela era de grande importância na instrução batismal dos catecúmenos; mas não estava restrita a ela, e, sim, também foi incutida sempre de novo aos já batizados, porque isso se fazia necessário.

É compreensível que nesse processo a tradição cristã recepcionou tradições parenéticas do judaísmo e do gentilismo. Por um lado, não

pôde ocorrer aos cristãos, por esperarem o fim do mundo iminente, a idéia de projetar um sistema de ética cristã para a transformação do mundo; por outro lado, admoestações éticas eram imprescindíveis. Como os "mandamentos do Senhor" não bastassem, os missionários cristãos recorreram às tradições parenéticas de seu meio que afinal exerciam aqui – seja na propaganda judaica seja na propaganda da filosofia popular – uma função "missionária". Ainda se pode reconhecer claramente como essas instruções éticas gerais foram cristianizadas: elas são repassadas "no Senhor" ou "pelo Senhor" (1 Ts 4.1,2), ou colocadas sob o conceito maior "santificação" (v. 3), ou foram caracterizadas radicalmente como cristãs por meio de um preâmbulo (Rm 12.1s.). A cristianização da parênese pode ser observada de modo especialmente claro nos catálogos de deveres domésticos. A recepção dos catálogos de deveres domésticos, a estrutura e ampliação de sua temática mostram que e como o jovem cristianismo foi obrigado a regulamentar sua relação com as comunidades culturais (sociedade, Estado) no mundo que ainda subsistia, que e como ela se acomodou no mundo que continuava existindo.

Na exegese é preciso observar rigorosamente a diferença entre parênese ética geral e soluções de questões éticas especificamente cristãs e fundamentadas teologicamente, conforme mencionado sob a), especialmente das cartas paulinas. Do contrário, forma-se uma imagem falsa dos destinatários das cartas. Não se pode, p. ex., concluir de um catálogo de vícios que essas coisas realmente aconteceram na comunidade e que são mencionadas por essa razão. DIBELIUS: "As regras e instruções não foram formuladas para determinadas comunidades e casos concretos, e, sim, para as necessidades gerais da cristandade mais antiga. Elas não têm importância *atual*, e, sim, *usual*" (*Die Formgeschichte des Evangeliums*, p. 239).

Capítulo II

O *CORPUS* PAULINO

§ 3. AS CARTAS ANTIGAS E CRISTÃS-PRIMITIVAS

Bibliografia:

A. Deissmann, *Licht von Osten*, 6ª ed., 1923, p. 116ss.
M. Dibelius, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Bd. (volume) II, 1926, p. 5ss.
E. Fascher, *RGG* Bd. (volume) I, 3ª ed., cl. 1412ss.
H. Koskenniemi, *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefe bis 400 nChr*, 1956.
E. Lohmeyer, "Probleme paulinischer Theologie I: Die brieflichen Grussüberschriften", *ZNW 26*, 1957, p. 158ss. (e ainda G. Friedrich, *ThLZ 81*, 1956, p. 348ss.).
B. Rigaux, *St. Paul et ses lettres*, 1962.
O. Roller, "Das Formular der paulinischen Briefe", *BWANT 4*, Folge, 6, 1933.
P. L. Schmidt, *Der kleine Pauly*, Bd (volume) II, 1957, p. 324ss.
J. Schneider, *RAC*, Bd. (volume) II, p. 564ss.
P. Schubert, "Form and Function of the Pauline Thanksgivings", *BZNW 20*, 1939.
J. Sykutris, *PW Suppl. 5*, p. 186ss.
P. Wendland, "Die urchristlichen Litreraturformen", *HNT 1*, 3, 1912, p. 342ss.

1. A carta como gênero

A forma mais antiga da manifestação escrita é a carta, isso é, a forma mais original e, segundo sua natureza, totalmente aliterária do intercâmbio escrito. Ela também é a mais freqüente no cristianismo primitivo. Por sua natureza, também existe entre as cartas cristãs-

primitivas uma grande diferença quanto à extensão, conteúdo e tom; confira-se, p. ex., a curta Carta a Filemom, sucinta e em tom totalmente pessoal, com a extensa Carta aos Romanos, precipuamente didático-doutrinária; a Primeira Carta aos Coríntios, rica em detalhes concretos, com a Primeira Carta aos Tessalonicenses, pobre em detalhes; a Terceira Carta de João, uma carta particular dirigida a uma única pessoa, com a Carta aos Gálatas, uma circular como que oficial a um número maior de comunidades. Sobretudo, nem todo escrito cristão-primitivo preservado ou designado como "carta" é realmente uma carta; o Apocalipse de João, p. ex., apresenta-se como carta, mas de acordo com seu gênero, pertence ao grupo dos apocalipses; a Primeira Carta de João é designada, desde sempre, como carta, mas não se apresenta como tal, visto que não possui um proêmio epistolar, nem conclusão epistolar; também no caso da Carta aos Hebreus e da de Tiago é duvidoso o caráter epistolar. Variabilidade e ficcionalidade da forma epistolar naturalmente não são fenômenos especificamente cristãos; eles estão igualmente nas cartas preservadas da antiguidade greco-romana e oriental. É preciso diferenciar com exatidão a fim de diagnosticar o verdadeiro caráter de uma "carta" e para entender corretamente o referido documento, do ponto de vista histórico-literário.

a) Carta real, aparente e gêneros intermediários

É correta em princípio a sugestiva diferenciação de A. Deissmann entre a carta não-literária, que serve apenas à correspondência momentânea, que, portanto, é correspondência particular, e a carta literária artística (que ele denomina de "epístola"), na qual a forma de carta é apenas aparente e serve apenas de enredo para um tratado[110]. Mas ela não faz jus à multiplicidade das cartas, justamente também às verdadeiras. No entanto a diferenciação é heuristicamente útil.

A verdadeira carta, com efeito, nada tem a ver com literatura. F. Overbeck, que analisou sua natureza antes de Deissmann e com mais pertinência, define-a como "forma literária primitiva"[111]. A verdadeira carta é substituto para o intercâmbio oral, um substituto provocado pela separação física. Sua finalidade – comunicação de notícias, perguntas, ordens – poderia ser alcançada de igual modo ou até melhor oralmente. Para seu conteúdo, a forma escrita é um recurso paliativo; essa é a

[110] *Licht von Osten*, p. 116ss.; idem: *Bibelstudien*, 1895, p. 187ss.
[111] *Anfänge der patristischen Literatur*, p. 21

diferença essencial em relação à obra literária, para cujo conteúdo a forma escrita é constitutiva. A carta verdadeira tem um endereço determinado e limitado: uma única pessoa ou várias pessoas, um círculo de pessoas maior ou grande. As cartas paulinas estão endereçadas a uma ou também a várias comunidades: "sim, estados inteiros podem escrever cartas um ao outro"[112]. O caráter de carta de uma carta verdadeira não se perde pelo tamanho do círculo de destinatários, conquanto este é determinado e limitado. A obra literária, porém, dirige-se de antemão a um público ilimitado. Distinguindo-se desta, a carta nasce de determinada situação e é talhada para ela. Seria uma restrição inadequada querer limitar a verdadeira carta à carta particular. Os momentos do pessoal, íntimo, direto, que caracterizam ou podem caracterizar a carta particular não são constitutivos para a verdadeira carta; eles recuam tanto mais quanto mais distantes os correspondentes se encontram um do outro ou quanto mais amplo é o endereço; eles faltam inteiramente em cartas comerciais ou ofícios. A falta desses traços, porém, de modo algum já indica que se trata de uma carta artística.

Sob carta artística deve-se entender as cartas que estão destinadas de antemão para um público ilimitado e para a publicação, e não à correspondência atual, mas servem de enredo para um tratado temático e que por isso estão num nível "literário". A forma escrita é constitutiva pra elas, são produtos literários. Também neles pode-se constatar diversos tipos, p. ex., aquelas cuja forma de carta é apenas ficção, ou aquelas que mencionam uma pessoa concreta como destinatário – como as cartas de Sêneca a Lucílio – mas que na realidade se dirigem a todos que sabem ler e estão interessados no assunto.

Das cartas artísticas devem ser diferenciadas as cartas pseudônimas ou heterônimas, isso é, aquelas que fingem também o autor e mencionam como tal um homem afamado (p. ex., Sócrates, Platão). A confecção de cartas anônimas não era considerada falsificação na antiguidade, e, sim, como homenagem ao grande nome, e constituía uma convenção literária. Nisso eram norteadores deferentes assuntos – biográficos, descritivos, instrutivos. Essas cartas podiam ser publicadas de modo independente, e, na maioria das vezes, em coletâneas, ou inseridas em obras históricas e biográficas. Composições poéticas em cartas podem ficar desconsideradas aqui.

Entre a carta verdadeira e carta-arte existem transições: uma vez gêneros mistos, isso é, verdadeiras cartas, cujos autores já tiveram em

[112] OVERBECK, *Geschichte der Literatur der alten Kirche*, p. 158.

mente na hora da redação publicações futuras e levaram isso em conta em relação à forma e ao conteúdo; além disso, as antigas cartas privativas revelam, no que se refere ao nível estilístico, à qualidade literária uma rica escala de graus intermediários: desde o bilhete primitivo e desajeitado, cheio de erros, até a carta perfeita na forma e de alto nível intelectual, que satisfaz todas as exigências "literárias", chegando à carta artística, isso é, poderia fazer parte da "literatura", se fosse determinado para seu público. O juízo segundo o gosto de DEISSMANN de que essas cartas e aqueles gêneros mistos seriam "cartas de má qualidade" e nos poderiam ensinar "com sua frivolidade, artificialidade ou vã inveracidade como não deveria ser uma carta verdadeira"[113], não considera que a alta cultura epistolar era um fato social da época romano-helenista; escrever cartas já era exercitado na escola, e a carta particular cultivada era considerada "epistologia no verdadeiro sentido"[114].

No entanto, também cartas despretensiosas, tais como elas se encontram em grande número entre os papiros, têm as características da convenção e empregam elementos e jargões específicos de cartas tais como são correntes na carta particular "culta"[115]. Justamente estas e os chamados gêneros mistos merecem por isso consideração mais elevada, se quisermos avaliar histórico-literariamente de modo adequado a posição das cartas cristãs-primitivas entre as antigas cartas. Não se deve tirar o modelo para isso da repartição inferior da estante.

Iríamos prolongar-nos demais se quiséssemos caracterizar esses graus intermediários um a um; mencionemos apenas alguns tipos. A *carta particular* revela fortes diferenças em linguagem, estilo e tom, de acordo com o destinatário; Cícero observa em relação a isso: "*Aliter scribimus quo eos solos, quibus mittimus, aliter quod multos lecturos putamus*" – "Escrevemos de um modo quando pressupomos como leitores somente aqueles aos quais nos dirigimos, e de outro quando pressupomos muitos leitores" (*Ad fam.* 15,21,4); no caso do tipo mencionado em segundo lugar, não se deve pensar apenas em cartas endereçadas a um círculo maior de destinatários, mas também naquelas que são escritas na expectativa ou com a intenção de posterior publicação. As modulações possíveis em cartas particulares do mesmo autor nos ensinam as coleções de cartas de Cícero. Como gênero intermediário

[113] *Licht von Osten*, p. 196.
[114] Cf. THRAEDE, p. 1ss.; p. 62, n. 3.
[115] Cf. KOSKENNIEMI, p. 64-203 e THRAEDE, p. 14-29

propriamente dito deverá ser considerado o difundido tipo da "*carta entre amigos*", cujo tipo foi caracterizado como "convenção de cunho pessoal e de individualidade estilizada"[116], que, todavia, não deveria enriquecer a literatura, mas deveria ser manifestação do diálogo culto de pessoas distantes entre si. Mas próximas da carta artística encontram-se as *cartas didáticas* de filósofos e sábios (p. ex., de Epicuro, Erástenes, Arquimedes), tratados filosóficos, éticos e científicos para fins de ensino a distância; no entanto as cartas de Epicuro, dirigidas a alguns discípulos de fora e destinadas a seus seguidores, devem ter sido, de acordo com a comunhão de Cépio, mais do que apenas meios didáticos, a saber, representantes do mestre ausente. Como tipos de cartas que se dirigem a um destinatário individual e, ao mesmo tempo, ao grande público, devem ser mencionadas as *cartas dedicatórias* e o *panfleto* (nossa "carta aberta").

b) As cartas cristãs primitivas

Em face desta multiplicidade – esboçada apenas de forma rudimentar –, não admira de modo especial a diversidade das "cartas" cristãs-primitivas, à qual nos referimos inicialmente. É óbvio que a pergunta em que espécie se enquadram as cartas cristãs-primitivas não pode ser respondida em bloco, e, sim, somente de caso em caso; que com o que foi dito sobre cartas verdadeiras, cartas artísticas e os gêneros intermediários não queríamos oferecer gêneros rígidos, e, sim, apenas pontos de vista, não é necessário enfatizar expressamente. Aqui queremos abrir espaço somente para observações gerais. Em toda literatura cristã-primitiva que nos ficou preservada, singularmente a carta particular tem somente um representante: a Terceira Carta de João; pois cartas destinadas a pessoas individuais – de Paulo a Timóteo e Tito, de Inácio a Policarpo – não cabem aqui por razões de conteúdo; no caso da Carta a Filemom, endereçada a uma comunidade doméstica, as opiniões podem ser diversas. Todos os demais escritos cristão-primitivos em forma de carta são destinados a comunidades, individuais ou a várias, dirigem-se, portanto a um público mais ou menos numeroso. As cartas paulinas indubitavelmente autênticas dirigem-se a comunidades individuais (a Carta a Filemom a uma comunidade doméstica), surgiram por motivos contemporâneos e posicionam-se frente a perguntas concretas. No entanto, não são correspondência particular.

---

[116] THRAEDE, *Einheit*, p. 11.

Paulo escreve a suas comunidades na qualidade de apóstolo; as cartas devem ser lidas na reunião da comunidade (1 Ts 5.27), levadas ao conhecimento de comunidades vizinhas (2 Co 1.1 "... com todos os santos em toda a Acaia", e talvez também devem ser intercambiadas com cartas a outras comunidades (se for permitido aduzir Cl 4.16 para a prática paulina); como cartas apostólicas, elas possuem caráter público, oficial e autoritativo. Em virtude de seu conteúdo didático-doutrinário, elas foram entendidas e mal-entendidas muitas vezes como tratados dogmáticos e éticos. Tão certo como o apóstolo desenvolve nelas sua teologia, tão certo ele não o faz a fim de erigir uma estrutura doutrinária, e, sim, para a superação de problemas atuais; a situação concreta determina o tema, a "correspondência" marca a exposição da "doutrina" – embora o conteúdo doutrinário sempre exceda em muito as motivações e as perguntas. Portanto não se pode colocar as cartas paulinas paralelamente às cartas didáticas, tampouco às cartas oficiais contemporâneas. Não se deveria, porém, inventar um gênero específico para as cartas apostólicas. As cartas paulinas nada mais são do que verdadeiras cartas a um grupo de destinatários; o fato de que Paulo escreve como apóstolo não muda o caráter de carta de modo nenhum; pois escreve somente o que também teria dito oralmente; sua carta é substituição para a presença pessoal[117].

As chamadas "cartas católicas" – com exceção de 2 e 3 João – e a Carta de Barnabé, que pode ser enquadrada nesse grupo, dirigem-se a um público cristão muito abrangente, alguns até a público ilimitado, e nesse sentido elas se aproximam da carta artística. Seja anotado aqui,

---

[117] Contra Güttgemanns (*Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums*, 1970, pp. 111-115), que quer mostrar que as cartas paulinas "são, apesar de tudo, algo diferente" (p. 112) do substituto para a presença pessoal do apóstolo. Aduz para isso três argumentos: 1) a afirmação de seus adversários de que suas cartas na verdade seriam fortes, mas sua presença pessoal seria fraca (2 Co 10.10); 2) a "carta de lágrimas" (1 Co 2.4; 7.12), com a qual Paulo queria impor o que ele pessoalmente não podia conseguir, e sobretudo 3) o fato de que suas cartas foram guardadas: "o fenômeno da guarda" seria "essencial para o fenômeno histórico-formal lingüístico das cartas paulinas" (p. 114); Güttgemanns ignora no último argumento que, por um lado, de modo algum todas as cartas de Paulo estão preservadas (a mencionada em 1 Co 5.9,11 dificilmente pode ser reconstruída) e, além disso, "o fenômeno da guarda" não é especificamente Paulino, e sim um fenômeno bem geral (como se evidencia dos inúmeros papiros que contêm cartas daquele tempo, das coleções de cartas desde a antiguidade até o presente, e de nossos próprios costumes), de modo que isso é tão "essencial" ou não-essencial "para o fenômeno histórico-literário lingüístico das cartas paulinas" como o de todas as outras cartas que nos ficaram preservadas.

sem querer prejudicar algo, que seu caráter de carta é problemático e que o real gênero de cada um desses escritos primeiro tem que ser constatado.

c) Literarização

Os graus intermediários entre carta verdadeira e carta artística, que podem ser constatados nas cartas cristãs-primitivas e tanto mais nas cartas antigas, fazem com que os limites rígidos traçados por DEISSMANN se mostrem fluentes. Onde foi ultrapassado o limite para a "literatura" teria que ser esclarecido em cada caso individualmente. Aqui apenas uma observação referente ao fato de que cartas não-literárias autênticas podem tornar-se "literatura", melhor: "podem atingir o prestígio de livros"[118]. Isso acontece por meio de publicação, seja com base na importância do escrito ou da do conteúdo da carta[119]. Por meio de publicação, tais cartas adquirem, com efeito, a característica mais essencial da literatura: o direcionamento para um público ilimitado; elas como que têm que primeiro procurar seus destinatários. No entanto, será que realmente se tornaram "literatura" por meio da chamada "literarização"? As expressões "literatura", "literário", sempre são igualmente conceitos de qualidade. O critério "publicação" se torna problemático quando se trata de cartas de autores insignificantes, de conteúdo sem importância e sem qualidade literária; a grande quantidade das cartas em papiros na verdade é de valor inestimável como fonte para a vida no Egito helenista, mas não se torna literatura por meio de uma publicação num volume de luxo. Inversamente, muitas cartas de JACOB BURCKHARDT seriam preciosidade literária mesmo que não tivessem sido publicadas. Para avaliar cartas publicadas de modo justo do ponto de vista literário, sempre se haverá de perguntar se possuem qualidades ou pretensões literárias, e se e até que ponto sua publicação correspondeu à intenção do autor. A literarização o – *sit venia verbo* – o tornar-se livro contra a vontade foi "o destino das cartas neotestamentárias de modo especialmente excelente. Mas foi justamente um destino, um acontecimento posterior que precisamente nada tem a ver com sua intenção original e com a própria forma desses escritos"[120].

---

[118] DIBELIUS, p. 5; OVERBECK, *Anfänge der patristischen Literatur*, p. 20.
[119] DIBELIUS, p. 5s.; SCHNEIDER, p. 569.
[120] OVERBECK, *Anfänge*, p. 20s.

2. *As formalidades da carta*

As cartas cristãs-primitivas adaptam-se em sentido formal às convenções epistolares de seu meio. A carta era escrita na maioria das vezes em papiro, enrolada e expedida por mensageiros. O endereço constava no lado exterior do rolo: nome do destinatário no dativo, o do remetente com παρά ou ἀπό, muitas vezes formulado como imperativo: ἀπόδος Μαξίμῳ ἀπὸ Ζεμπρωνίου ἀδελφοῦ = entregar a Máximo de Semprônio, seu irmão –, às vezes com menção do lugar de destino[121].

A carta em si tinha um formato convencional, o chamado *formulário*; as formas do proêmio e da conclusão eram fixas.

O início é formado pelo chamado pré-escrito, que contém três elementos: o nome do remetente, o nome do (dos) destinatário(s) e uma saudação (*superscriptio, adscriptio* e *salutatio*) – normalmente nesta ordem[122]. No pré-escrito não se trata do endereço, e, sim, de um elemento constituinte da própria carta: apresentação e saudação. No mundo do cristianismo primitivo estavam em uso duas formas: uma forma grega com frase de uma parte na terceira pessoa – "ὁ δεῖνα τῷ δεῖνι χαίρειν (sc. λέγει), X (diz) a Y que se alegre!" – e na forma oriental em duas frases, uma sem predicado na terceira pessoa, e uma na segunda pessoa – "A a B; alegra-te, ou também, salve". O pré-escrito oriental é o mais usado pelos cristãos primitivos, assim acontece em quase todas as cartas neotestamentárias, em 1Clem, na Carta de Policarpo aos Filipenses e no Martírio de Policarpo; o pré-escrito grego encontra-se no NT em Tiago, estranhamente na carta das autoridades de Jerusalém que contém o chamado decreto dos apóstolos (At 15.23), estilisticamente correto no escrito fictício de Cláudio Lísias a Félix (At 23.26) e na maioria das cartas de Inácio (no entanto também deve figurar em InTral e InFld); o pré-escrito de Barnabé contém somente a *salutatio* na segunda pessoa do plural. Os três elementos podem ser ampliados, os nomes na *superscriptio* e na *adscriptio* por relações de parentesco, títulos e honrarias do remetente e do destinatário, a *salutatio* χαίρειν por πολλά ou πλεῖστα ou por καὶ ἐρρῶσθαι e semelhantes[123]. Paulo e Inácio são muito criativos na variação da *superscriptio* e da *adscriptio*.

A *salutatio* paulina, co m a qual nos haveremos de ocupar brevemente, tem a forma básica χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη (1 Ts 1.1), a qual depois

---

[121] Exemplos em Deissmann, *Licht von Oben*, pp. 119-193; a citação na p. 160s.

[122] Ela é a exclusiva nas cartas cristãs-primitivas. Ela corresponde ao estilo epistolar grego, não ao estilo do Oriente Próximo, conforme o demonstrou G. Friedrich contra Lohmeyer.

[123] Cf. Wendland, p. 412s.

aparece em outras cartas paulinas autênticas com a ampliação ἀπὸ θεοῦ πατρὸς (ἡμῶν) καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. A duplicação "graça e salvação" corresponde à saudação judaica "misericórdia e salvação" (ἔλεος καὶ εἰρήνη) que ainda ecoa em Gl 6.16 e reaparece em 1 Tm e 2 Tm 1.2 em combinação com a costumeira forma paulina. LOHMEYER quis demonstrar que a *salutatio* paulina seria uma fórmula litúrgica e derivá-la do culto cristão-primitivo, mas FRIEDRICH contestou essa tese, e mostrou com bons argumentos que provavelmente essa saudação inicial é da autoria de Paulo. Seja como for, certamente não foi sem intenção que na recepção da saudação judaica foi escolhido no lugar de ἔλεος o termo χάρις, que lembra foneticamente o χάιρειν da saudação grega, mas qualitativamente bem diferente; esse termo expressamente religioso haveria de suplantar o profano.

O *proêmio* que segue ao pré-escrito, ocupa uma posição especial no formulário da carta, e isso porque ocorre somente no *Corpus* Paulino e em 1 Pedro, no mesmo sentido e modificado também em 3 Jo 2. Ele também falta uma vez em Paulo (Gálatas) bem como em 1 Timóteo e Tito. Apesar de sua designação, ele é parte integrante do contexto de carta e é um agradecimento pelo estado da comunidade destinatária, muitas vezes associado com a idéia da intercessão e da memória; mas o agradecimento domina o todo. No proêmio unem-se assuntos pessoais e objetais, e se anunciam o tema e temas da carta (cf. Rm 1.8-17; 1 Co 1.4-9). O proêmio existe em duas versões, a mais freqüente inicia com εὐχαριστῶ τῷ θεῷ e tem continuidade numa frase construída com ὅτι ou com um particípio[124]; a outra começa com εὐλογητὸς ὁ θεός (somente em 2 Co 1.3; Ef 1.3; 1 Pe 1.3) que com seus vocábulos assume a bênção judaica *baruk Yahweh* e que ocasionalmente é chamada de "eulogia"; sua função, porém, é a mesma que a da primeira. Por mais consolidado que seja o esquema dessa ação de graças em toda a variabilidade de seus detalhes, o proêmio não pode ser explicado como simples adoção do formulário profano da carta. Não obstante, existem pontos de contato em determinados elementos[125]. Muitas vezes se manifestava, numa espécie de fórmula, após o pré-escrito, a idéia de que o destinatário goze de saúde (*formula valetudinis*), que era um estereótipo por muito tempo. Ela era variada pelo acréscimo de εὔχομαι, o que pode significar tanto "desejar" quanto "orar", e ocasionalmente é definida expressamente como orar pelo acréscimo de τοῖς θεοῖς[126]. No séc. II d.C. encontra-se a "fórmula da proscinese" religiosa, que certifica o desti-

---

[124] Sobre a estrutura *vide* P. SCHUBERT, p. 10ss.

[125] Comprovantes em WENDLAND, p. 413s.

[126] P. ex., πρὸ παντὸς εὔχομαι σε ὑγιαίνειν. Cf. 3 Jo 2 περὶ πάντων εὔχομαι σε εὐοδοῦσθαι καὶ ὑγιαίνειν. Como comprovantes para a oração vide as duas cartas dos séculos III e II a.C. em SCHUBERT, p. 160s.

natário expressamente da intercessão perante os deuses por seu bem-estar. Também o agradecimento pelo bem-estar ocorre em orações registradas em papiros, e por fim a afirmação de que se tem o destinatário em boa memória[127]. Os diversos elementos do proêmio cristão-primitivo existem, portanto; sua estilização em oração de graças, porém, deverá remontar a Paulo.

A conclusão da carta tem uma forma relativamente fixa. É aqui o lugar convencional para eventuais saudações do remetente ao destinatário e a parentes e amigos em sua circunvizinhança, mas também da circunvizinhança do remetente. Depois desses ἀσπασμοί, segue a saudação final, que nas cartas profanas tem, na maioria das vezes, a forma de um imperativo: ἔρρωσο/ἔρρωσθε (tenha/tenham saúde). Também algumas cartas cristãs-primitivas concluem assim (p. ex., At 1.29); as cartas inacianas, no entanto, sempre com acréscimos cristãos, outras com votos de paz (1 Pe 5.14; 3 Jo 15). Em sua forma mais antiga, os votos finais de Paulo têm o seguinte teor: "A graça de nosso Senhor Jesus Cristo esteja com vocês" (1 Ts 5.28) e aparece nas outras cartas de Paulo levemente variada; há argumentos a favor da tese de que no caso da "*charis*" se trata de uma fórmula litúrgica.

Abaixo dos votos finais estava, ainda que nem sempre, a data: mês e dia, com menor freqüência o ano. Na coleção e publicação das cartas normalmente a data era omitida – o que também ocorreu com as cartas de Paulo –, mas numerosas cartas em papiro mostram como se datavam as cartas.

3. *Observações preliminares referentes às cartas paulinas*

"Paulo, o maior apóstolo, também é o maior escritor do cristianismo primitivo. Mas ele nem quis ser escritor; não são livros que formam seu legado literário, e, sim, verdadeiras cartas – naturalmente, com exceção de Filemom, nenhuma carta particular. Sua posição na história da literatura está caracterizada pelo fato de que, muitas vezes, suas cartas se alçam desde o objeto atual a validade geral sermonária, e que não perde de vista a intimidade da correspondência, especialmente no diálogo pessoal, mas também na atenção prestada às necessidades do destinatário."[128]

Queremos antecipar algumas observações sobre o caráter estilístico das cartas de Paulo, antes de analisarmos cada uma das cartas individualmente; nisso nos limitamos às cartas do apóstolo reconhe-

[127] Referente a cada um dos temas e seu desenvolvimento cf. KOSKENNIEMI, pp. 128-148.
[128] DIBELIUS, *Geschichte der urchristlichen Literatur II*, p. 9.

cidamente autênticas (Romanos, 1 e 2 Coríntios, Gálatas, Filipenses, 1 Tessalonicenses, Filemom). Inicialmente uma complementação ao que foi dito sobre o contexto da carta cristã-primitiva: Na *superscriptio* Paulo menciona às vezes, além de si mesmo, ainda outras pessoas como co-remetentes (Silvano e Timóteo: 1 Ts 1.1; "todos os irmãos que estão comigo": Gl 1.2; essa menção não significa que sejam co-autores (Gl 1.2), e, sim, apenas que são co-responsáveis pela carta, e no pré-escrito de Gálatas isso tem o sentido, em vista da heresia combatida, de mostrar que Paulo está no *consensus ecclesiae*. De modo algum se pode fundamentar com a menção dos colaboradores a tese de que as cartas não seriam da autoria do próprio Paulo, e que ele apenas teria determinado as linhas gerais, deixando a elaboração para secretários.

A conclusão é esclarecedora para a particularidade das cartas de Paulo em dois sentidos. A *charis* deverá ser uma fórmula litúrgica, e em 1 Co 16.20-24 foi usada a liturgia de entrada da Ceia do Senhor[129]; a conclusão da carta faz a ponte para a Eucaristia. Naqueles tempos, as cartas eram lidas nas reuniões da comunidade, certamente por motivos práticos, mas de certo modo também como ato cúltico – em substituição ao sermão, à instrução e à admoestação do apóstolo ausente – e foram moduladas em vista desse uso.

Além disso encontra-se ocasionalmente na conclusão da carta a observação de que agora o próprio Paulo passa a empunhar a pena: "A saudação de Paulo, de próprio punho" (1 Co 16.21; cf. Gl 6.11; também Cl 4.18; 2 Ts 3.17); portanto, Paulo ditou suas cartas – somente a Carta a Filemom foi escrita inteiramente de próprio punho, como se pode ver (v. 19) –, e Rm 16.22 o secretário se chama Tércio.

O fato de que Paulo dita suas cartas, confere a grandes porções delas o caráter do estilo oral. Isso se manifesta em dois fenômenos opostos, ora em certa informalidade, ora em rigor formal. Para o primeiro caso devem ser mencionadas as frases incompletas (anacolutos; Rm 5.12ss.; Gl 2.4ss.), ou posteriores autocorreções (1 Co 1.16). Para o segundo caso, os elementos rigorosamente "retóricos": especialmente o caráter dialogal de muitas passagens, isso é, pergunta e palavra dirigida a um interlocutor imaginário, palavras de repreensão a um adversário imaginário, perguntas retóricas; efeitos sonoros por rima final em enumerações, trocadilhos, troca das preposições conservando o mesmos sentido; paralelismo dos membros, antíteses, quiasmos,

[129] *Vide acima* p. 67ss.

ritmo; determinados esquemas de disposição (a-b-a)[130]. A observação desses elementos retóricos é de grande importância para a compreensão exata do que Paulo quer dizer. Se Paulo aceita a acusação de adversários de que ele seria um mau orador, então isso deve corresponder aos fatos; não obstante, ele era um homem consideravelmente poderoso no uso da palavra. Igualmente, Paulo não cultiva uma retórica artística, e tinha pouca formação nessa área. As figuras retóricas, as imagens ou citações de poetas (1 Co 15.33) e adágios que usa, ele, como judeu na diáspora, as pôde ouvir na rua de filósofos populares; essas coisas também haviam penetrado presumivelmente na sinagoga grega; nisso não se revelam ambições literárias. Muitos elementos retóricos formais também podem remontar a sua formação teológica (debates escolásticos).

Outras particularidades das cartas de Paulo estão relacionadas a seu *objetivo doutrinário*, pelo fato portanto de que o apóstolo se propõe a esclarecer em princípio questões atuais, recorrendo ocasionalmente a textos autoritativos. Sobretudo emprega *"a Escritura"*, todavia somente nas chamadas cartas principais (Romanos, 1 e 2 Coríntios, Gálatas), mas aqui de modo muito abundante. Na maioria das vezes cita o AT na versão LXX, traz citações avulsas e combinações de citações, e muitas vezes faz extensas demonstrações escriturísticas que em sua metodologia são determinadas pela exegese judaica; a argumentação no estilo dos escribas determina o caráter de Rm 3s. e Gl 3s., mas também muitas outras passagens menores. Algo menos chamativo mas que nem por isso é de menor importância é a citação de textos *cristãos* pré-paulinos que o próprio Paulo introduz ocasionalmente como citações pela expressão da terminologia técnica da tradição παραλαμβάνειν / παραδιδόναι (tais como a liturgia da Ceia do Senhor de 1 Co 11.23ss. ou a *fórmula pístis* de 1 Co 15.1ss.), ou os textos que, por outras razões, são reconhecíveis como matéria pré-formulada (tais como o hino crístico de Fp 2.6-11). Trata-se das formas pré-literárias de conteúdo cristão, expostas no § 2, cuja maioria, aliás, está preservada nas cartas paulinas ou dêutero-paulinas. Paulo dispensa um trato muito diferenciado a esse material, citando-o ora com exatidão, ora glosado e parafraseado, e atribuindo-lhe no contexto diferentes funções, ora constitutivamente doutrinárias, ora parenéticas.

---

[130] Comprovantes e continuação nos trabalhos de J. WEISS, ainda não superados: *Beiträge zur paulinischen Rhetorik:* Theologische Abhandlungen für Bernhard Weiss, 1897, p. 165ss. e R. BULTMANN, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, 1910.

A isso acresce outro material tradicional, e dessa vez não de origem cristã, o que é significativo para as cartas paulinas: a *parênese* (*vide* § 2, p. 79ss., a qual Paulo gosta de colocar no final das cartas (Rm 12s.; Gl 5.13-6.10; 1 Ts 4.1-12; 5.1ss.). Trata-se de parênese no sentido histórico-formal anteriormente caracterizado, que deve ser diferenciada das porções que tratam de questões éticas atuais da respectiva comunidade. A parênese não pode ser usada para a reconstrução das condições morais e dos problemas da comunidade destinatária. Por fim é preciso mencionar as chamadas *intercalações*, porções que interrompem as explanações da correspondência, pouco relacionadas com o contexto, e que demonstram certa coesão, porções portanto que parecem excursos ou até mesmo inserções, e que às vezes foram consideradas como interpolações sob aspecto literário. No entanto, hipóteses de interpolações são inadequadas no caso. Pois, por um lado, divagações para temas preferidos também não eram incomuns na filosofia popular cínico-estóica[131]; e em segundo lugar, por razões terminológicas, estilísticas e de conteúdo, não se pode negar ao apóstolo a autoria dos trechos questionáveis em suas cartas. Tem que se concluir que são da autoria de Paulo, mas que não foram concebidos *ad hoc*, mas já haviam sido elaborados previamente em outro contexto. Como exemplo conhecido desse tipo mencione-se o louvor do amor em 1 Co 13. Mas também as reflexões sobre Sara e Hagar em Gl 4.21-31, sobre o destino da geração do deserto em 1 Co 10.1ss., sobre o véu que encobre o rosto de Moisés em 2 Co 3.7-18[132]. Também Rm 9-11 não deverá ter surgido primeiro durante o ditado da carta para Roma[133]; 1 Co 2.6-16 igualmente dá a impressão de um texto pré-formulado[134]. A pergunta pelo surgimento desses textos não criados para a correspondência foi respondida por DIBELIUS com a suposição de que Paulo os teria formulado para fins da pregação[135], por CONZELMANN com a hipótese de uma "escola" dirigida por Paulo (em Éfeso), uma atividade

---

[131] DIBELIUS II, p. 12.

[132] S. SCHULZ, *ZNW 49*, 1958, p. 1ss. e D. GEORGI, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief*, 1964, p. 274ss. supõem que aqui Paulo teria retrabalhado um original de outra origem, mas o reconstroem de modo diverso. – [O termo técnico que reproduzimos com "reflexões" é *midrashim*, plural de *midrash*, que, na tradição judaica designa tanto a pesquisa exegético-meditativa quanto a fixação escrita dessa pesquisa, resultando numa espécie de "comentário" ao AT. (N. do T.)].

[133] J. MUNCK, *Christus und Israel*, 1956, p. 14ss.

[134] H. CONZELMANN, "Paulus und die Weisheit", *NTS 12*, 1956-66, pp. 231-244 menciona ainda, além disso, Rm 1.18ss.; 1 Co 1.18ss.; 11.2ss.

[135] *Loc. cit.*, p. 12.

docente que vai além da instrução dos catecúmenos[136]; por mais surpreendente que essa hipótese possa soar – a "atividade escolar cristã-judaica" normalmente é datada para um pouco mais tarde para a literatura cristã-primitiva (Hb. 1Clem) – uma atividade escolar paulina como "lugar vivencial" explicaria satisfatoriamente o surgimento de tais intercalações.

§ 4. REFERENTE À CRONOLOGIA DA VIDA DE PAULO

Bibliografia:

G. Bornkamm, *Paulus,* 1969 – *Paulo, vida e obra,* Petrópolis: Vozes, 1992.
H. Braun, *RGG* 3ª ed., Bd. (volume) I, cl. 1693s.
T. H. Campbell, "Paul's Missonary Journeys as Reflected in His Letters", *JBL 74,* 1955, p. 80ss.
H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte,* HNT 7, 1963.
A. Deissmann, *Paulus,* 2ª ed., 1925, p. 203ss.
D. Georgi, *Die Geschcichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem,* 1965, p. 91ss.
E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte,* 6ª ed., 1965.
G. Hölscher, "Die Hohenpriesterliste des Josephus und die evangelische Chronologie", *SAH, Phil-hist. Kl. H. 3,* 1940.
K. Lake, *The Chronology of Acts:* The Beginning of Christianity I Vol. 5, 1933, p. 49ss.
B. Rigaux, *St. Paul et ses Lettres,* 1962, p. 99ss.
G. Strecker, "Die sogenannte zweite Jerusalemreise des Paulus", *ZNW 63,* 1962, 67ss.

Embora Paulo seja a figura mais conhecida da cristandade primitiva, longos trechos de sua vida jazem no escuro. Também os conhecidos têm seus problemas. Sobretudo a cronologia da vida de Paulo, a datação de determinados acontecimentos e de suas cartas nunca pode ser esclarecida com segurança. Se a datação que supostamente figurava em suas cartas, não tivesse sido omitida na coleção e publicação, pelos menos estaríamos informados sobre o período do qual provêm e sobre sua ordem cronológica. Desse modo dependemos de conclusões retroa-

---

[136] *Loc. cit.* Toma, p. ex., 1 Co 11.2ss. como resultado de uma discussão escolástica com votos, p. 240ss.

tivas das cartas de Paulo e do Livro de Atos, conclusões que, por natureza, permanecem hipotéticas. As cartas são uma fonte de primeira categoria; elas contêm igualmente manifestações autobiográficas, mas, com raras exceções, elas são improdutivas cronologicamente. O autor de Atos aproveita para a parte referente a Paulo boas anotações, um "itinerário" das viagens de Paulo, isso é, apontamentos sobre estações da viagem, hospedeiros, sucessos missionários, às vezes também sobre a duração do trabalho missionário; no entanto Lucas, como se chama tradicionalmente o autor de Atos, não incorporou o itinerário como um todo a sua obra; às vezes o cita literalmente, às vezes de forma abreviada, substituindo os nomes das cidades pela região (At 16.6-8; 20.1-3), ou riscando outros dados; no entanto usou o itinerário como moldura da exposição de At 13-21, até a prisão de Paulo em Jerusalém, preenchendo esse enredo com narrativas e discursos avulsos[137]. Mas Lucas persegue interesses muito diferentes do que interesses cronológicos, não conhece as cartas de Paulo e oferece uma descrição bastante estilizada de sua atuação, de modo que também aí se entra demasiadas vezes num vácuo. Em caso de contradições entre Atos e cartas de Paulo – e não há falta delas – naturalmente há que se dar razão a Paulo. Mas não se deve encarar Atos com ceticismo total; com um uso crítico do livro e combinações prudentes de suas informações com as das cartas pode-se obter um quadro aproximado do molde cronológico da atuação de Paulo.

Nesse contexto surge uma tarefa dupla: em 1º lugar, é preciso perguntar se existem fatos na vida de Paulo que podem ser datados com segurança com a ajuda da história daqueles tempos (cronologia absoluta); em 2º lugar é preciso perguntar que intervalos de tempo podem ser calculados entre os diversos acontecimentos da vida de Paulo (cronologia relativa). E esses então deveriam ser inseridos nas datas da cronologia absoluta que se conseguiu.

1. A cronologia absoluta

São somente poucas as figuras e os acontecimentos da história profana conhecida daqueles tempos mencionados por Paulo e por Atos e que despertam a esperança para uma datação exata de um ou outro acontecimento da *vita Pauli*. Em Paulo encontra-se uma única notícia

[137] A descoberta do "itinerário" se deve a M. DIBELIUS, *Aufsätze zur Apg.* A refutação da existência dessa fonte não foi conseguida; *vide abaixo* § 27.

nesse sentido, 2 Co 11.32: o etnarca do rei Aretas o teria perseguido em Damasco; Aretas é o rei nabateu Aritate IV que governou de 9 a.C. até 40 d.C.; com base nesses dados, portanto, não é possível calcular uma data para a fuga de Paulo de Damasco. Atos traz reiteradas vezes referências a acontecimentos e figuras contemporâneas: o livro menciona a carestia sob Cláudio I Agripa (martírio de Tiago, filho de Zebedeu, prisão e libertação de Pedro) e sua morte no cap. 12.1ss.,20ss. (44 d.C.); um tal Sérgio Paulo como procurador de Chipre em 13.7ss. (desconhecido); o edito judeu de Cláudio em 18.2ss. (provavelmente 49 d.C.); Gálio como procônsul da Acaia, 18.12ss.; a troca de procuradores Félix/Festo em 24.27. De tudo isso apenas o procônsul Gálio pode ser datado com certa segurança.

De acordo com At 18.12-17, Paulo foi denunciado em Corinto perante o procônsul. A notícia deve basear-se no itinerário e ser histórica. Lúcio Júnio Gálio, o irmão do filósofo Sêneca, é mencionado como procônsul da Acaia na Inscrição de Gálio encontrada em Delfos e editada em 1905[138]. A inscrição é um edito do imperador Cláudio à cidade de Delfos referente ao desentendimento sobre fronteiras e dá como data de emissão o tempo de sua 26ª aclamação imperial, e antes – hoje truncado – o ano de sua gestão como tribuno, isso é, o ano de governo. Essa 26ª aclamação não é datável, mas a 27ª havia ocorrido em 1º de agosto de 52, a 24ª no 11º ano, a 25ª é desconhecida; a 26ª aclamação imperatorial acontece, portanto, no 12º ano da gestão de Cláudio como tribuno, que durou de 25 de janeiro 52 até 24 de janeiro 53. A emissão do edito aconteceu, portanto, no período entre 25 de janeiro e 1º de agosto 52. A gestão de um procônsul numa província senatorial, como era o caso da Acaia, durava, em regra, um ano. Os procônsules eleitos tinham que sair de Roma em abril. Gálio pode ter assumido seu governo em maio. Fica na dúvida apenas se ele estava no início ou no fim de seu proconsulado por ocasião da promulgação do edito, se ele o assumiu em maio de 51 ou de 52. Existem as duas possibilidades; como, porém, ocorreram demoradas negociações antes do edito e se menciona uma carta de Gálio ao imperador, é mais provável, por razões de tempo, que assumiu seu cargo em maio de 51. Infelizmente não se pode reconhecer com base em At 18.12ss. se a cena perante Gálio ocorreu no começo de sua atividade, ou mais tarde. No entanto o mais provável é que os judeus fizeram suas acusações contra Paulo logo após a chegada do novo procônsul, de modo que se pode datar a cena de Paulo perante Gálio para o

[138] Cf. especialmente Deissmann, *Paulus*, 2ª ed., 1925, p. 203ss. e Rigaux, p. 100ss. (aqui mais literatura).

verão de 51. Como Paulo permaneceu em Corinto por um ano e meio, conforme informa At 18.11, e foi denunciado por volta do fim dessa sua permanência, pode-se datar sua chegada a Corinto para o começo do ano 50 ou fim do ano 49, e sua saída de lá, ἡμέρας ἱκανάς depois da cena, v. 18, para o verão ou o outono de 51.

A datação da chegada de Paulo em Corinto para o ano 49/50 talvez encontre sua comprovação pela nota de At 18.2 de que ele teria encontrado um casal judeu, Áquila e Priscila, que teriam chegado da Itália "há pouco", porque Cláudio teria expulso os judeus de Roma; normalmente se identifica essa expulsão dos judeus com a mencionada por Suetônio[139], a qual Orósio data para o 9º ano de Cláudio, portanto 49 d.C.[140].

Seria um grande ganho para a cronologia paulina se fosse possível datar a troca de procuradores Félix/Festo (At 24.27); então se teria o *terminus ad quem* da atividade pública de Paulo: dois anos antes, sua prisão em Jerusalém, na primavera depois que Pórcio Festo assumiu seu cargo, a chegada de Paulo em Roma. Mas as informações das fontes sobre essa troca divergem[141], e do mesmo modo as conclusões dos pesquisadores[142]; uns defendem o ano 55 ou 56, outros, o ano 59, 60 ou 61. Não é possível obter certeza. Mas a cronologia relativa para os acontecimentos do fim da permanência em Corinto até a prisão em Jerusalém depõe contra uma datação para mais cedo, e recomenda uma fixação da prisão em Jerusalém e da troca de procuradores para uma data posterior[143].

2. A cronologia relativa

Os intervalos de tempo entre os acontecimentos na vida de Paulo podem ser calculados apenas de modo aproximado. O próprio Paulo oferece uma cronologia relativa confiável em Gl 1.11-2.1, todavia somente para *o período de sua conversão até o chamado concílio dos apóstolos* em Jerusalém. Em Gl 1s. Paulo defende a independência de seu apostolado e de seu Evangelho de qualquer instância humana por

[139] *Claudius*, 25.4.
[140] *Historia adversum Paganos* VII, 6,15.
[141] Josefo, *Bell. 2.* 232-246; *Ant. 20,* 118-136; Tácito, *Ann.* 12.54.
[142] Cf. a discussão em RIGAUX, p. 126ss.
[143] RIGAUX, p. 133 data a prisão para o ano de 58, a troca de procuradores para o ano 60 d.C.

meio da comprovação de que entre sua conversão e o concílio dos apóstolos estivera apenas uma vez, e por breve tempo, em Jerusalém, e que antes e depois dessa visita atuou por longo tempo e fisicamente distante totalmente independente de Jerusalém, e que no concílio seu apostolado e seu Evangelho foram reconhecidos de modo solene. Paulo enfatiza que não foi a Jerusalém depois de sua conversão e vocação para missionário dos gentios para se juntar com os outros apóstolos, e, sim, "imediatamente" (1.16s.) para a Arábia, isso é, para a região sudeste de Damasco, e que depois teria voltado para Damasco. "Depois de três anos subi novamente para Jerusalém, a fim de visitar Cefas, e fiquei com ele quinze dias" (1.18). "Depois me dirigi às regiões da Síria e Cilícia" (1.21). "Em seguida, depois de 14 anos, subi novamente para Jerusalém na companhia de Barnabé e também levei comigo a Tito" (2.1). Depois da descrição de seu sucesso em Jerusalém, Paulo relata, sem indicações cronológicas, sua desavença com Cefas na Antioquia (2.11ss.). Como, segundo a maneira antiga de contagem, os anos iniciados são incluídos na contagem, a indicação dos números em 1.18; 2.1 deve ser um pouco reduzida, cerca de 2 ½ e 13 ½ anos. Não certo de todo, mas não obstante muito provável é que o "depois de" e os catorze anos (2.1) se referem à primeira visita em Jerusalém de 1.8 e não à conversão de 1.15; pois Paulo está interessado em destacar o longo tempo de sua atuação independente. Nesse caso se encontrariam entre conversão e concílio 3 + 14 anos, considerados os descontos mencionados, ao todo ± 16 anos. Durante esses anos Paulo atuou como missionário. Para a Síria e a Cilícia isso é natural; que ele não seguiu para a Arábia para ali ficar em meditações solitárias, e sim para uma campanha missionária, se evidencia de 1.16*a*, e do fato de que o etnarca do rei Aretas quis prender o apóstolo em Damasco (2 Co 11.32) – portanto devem ter surgido agitações no reino de Aretas em decorrência da atividade do apóstolo.

O Livro de Atos (9-15) oferece um quadro bem diferente do *tempo entre a conversão e o concílio*. Ele nada relata sobre a permanência de Paulo na Arábia, nada a respeito da atividade missionária independente na Síria e na Cilícia; segundo ele, Paulo se dirige a Jerusalém imediatamente após a conversão (ἡμέραι ἱκαναί, 9.23) a fim de fazer contatos com os apóstolos; por motivos de sua segurança, esses o enviam para Tarso na Cilícia (9.30), sendo levado por Barnabé de lá para Antioquia, por um tempo não mencionado (11.23s.); depois de um ano ele o faz viajar para Jerusalém na companhia de Barnabé, a fim de fazer a entrega providencial de uma coleta, voltando novamente para

Antioquia (11.30; 12.25); depois de um tempo indeterminado, empreende, na companhia de Barnabé e João Marcos, a chamada primeira viagem missionária (Chipre, Panfília, Pisídia, Licaônia e de volta a Antioquia – At 13s.), e depois de "não pouco tempo" (14. 28), Paulo viaja pela terceira vez a Jerusalém, a fim de participar do concílio (15.1ss.), para depois retornar novamente a Antioquia (15.35). As diferenças são evidentes, tentativas de harmonização por amor à causa é esforço vão. Aqui nos ocuparemos apenas com três perguntas importantes para cronologia: as viagens a Jerusalém, a chamada primeira viagem missionária e a data do concílio dos apóstolos.

Que como cristão Paulo viajou somente uma única vez a Jerusalém, e isso de Damasco, é fato consumado com base em seu testemunho. A viagem mencionada em Gl 1.18 coincide com a de At 9.26, com a diferença de que, segundo Lucas, ela acontece cedo de mais e caracteriza seu conteúdo de modo incorreto. A chamada segunda viagem a Jerusalém, referida em At 11.30; 12.25, deve ser riscada como a-histórica. Segundo o ensaio de G. STRECKER, a tentativa de declarar os dois relatos de At 11.30; 12.25 e 15.1ss., com base em estudos críticos das fontes, como sendo dois relatos da mesma viagem para o concílio, que Lucas não havia reconhecido como tais, não é mais sustentável; STRECKER também mostrou que a "segunda viagem" é uma construção de Lucas por determinados interesses teológicos. Portanto ela é eliminada, juntamente com a carestia sob Cláudio, do debate sobre a cronologia paulina e sobre a datação do concílio dos apóstolos.

O problema da primeira viagem missionária consiste de duas perguntas: Qual sua relação com o trabalho missionário de Paulo na Síria e na Cilícia por treze anos? e com o concílio dos apóstolos?

O trabalho missionário na Síria e na Cilícia falta em Atos; ele também falta quando se quer ouvir na menção de Tarso (9.30) e Antioquia (11.26) uma leve reminiscência desse fato. No entanto, acaso seria possível compreender a chamada primeira viagem missionária de At 13s. como a última etapa do trabalho missionário mencionado em Gl 1.21ss., visto que, segundo ambos os relatos, o concílio dos apóstolos se realizou logo depois desses acontecimentos? A tal harmonização se opõe, por um lado, a geografia, e depois a intenção que Paulo persegue com o relato de Gl 1s. É simplesmente impossível incluir as regiões da primeira viagem missionária (Chipre, Panfília, etc.) na Cilícia. E Paulo faz questão de mostrar que seu trabalho missionário independente de Jerusalém não se estendeu apenas a quatro anos, mas também atingiu regiões geograficamente distantes; se tivesse chegado à Pisídia e à

Panfília com seu trabalho missionário antes do concílio dos apóstolos, ele o teria mencionado em Gl 1.21. Isso significa que o trabalho missionário na Síria e na Cilícia e a primeira viagem missionária nada têm a ver entre si.

Com isso também está respondida a segunda pergunta. A chamada primeira viagem missionária não ocorreu antes, e, sim, depois do concílio dos apóstolos. – Acontece, porém, que alguns pesquisadores contestaram a historicidade dessa viagem, qualificaram o relato de At 13 e 14 como composição literária de Lucas, como viagem-modelo, que pretende expor os problemas de At 15 e, além disso, substituir o trabalho missionário na Síria e na Cilícia[144]. Seus argumentos, todavia, não convencem. Sem dúvida, Paulo não menciona as regiões dessa viagem em suas cartas, isso, porém, nada significa; desse silêncio se pode concluir somente que em sua correspondência preservada com comunidades em Tessalônica e Filipos, Corinto, Galácia e Roma não teve motivo para falar dessa viagem. Naturalmente Lucas formulou o todo dos capítulos 13 e 14 – quando não teria feito isso? –, no entanto, ele também o construiu, isso é, o inventou? Justamente nesses dois capítulos pode-se reconhecer claramente o itinerário[145]. E o itinerário demonstra que essa viagem não é uma construção de Lucas, sem prejuízo da intercalação de narrativas lendárias (13.6ss.; 14.8ss.) e de discursos programáticos (13.16ss.; 14.15ss.), e, sim histórica. Só que não aconteceu antes do concílio dos apóstolos – onde Lucas a localiza por razões de composição, ou seja, a fim de dar ao concílio um pano de fundo –, e, sim, depois, cronologicamente entre o concílio dos apóstolos (Gl 2.1-10) e o conflito com Pedro e Barnabé em Antioquia (Gl 2.,11ss.)[146].

A datação *do concílio dos apóstolos,* desse acontecimento de maior importância para a história do cristianismo primitivo, é controvertida. A cronologia relativa (conversão de Paulo cerca de 18 anos antes) e o ponto fixo (chegada de Paulo em Corinto em fins do ano 49 ou início de 50) na verdade delimitam o espaço de tempo em questão, porém, não o determinam com exatidão. Na maioria das vezes se toma uma data tardia, por volta de 48; então se tem espaço suficiente para trás: nesse

---

[144] P. ex., HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*; H. CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte.*

[145] O itinerário se torna visível em 13.3s.; 13.42s.; 14.1,5-7,21s.,24s. Especialmente claro é o acréscimo do episódio de Listra em 14.8-20*a*: enquanto, de acordo com o v. 7, já chegaram de Listra às regiões de Derbe, eles chegam lá uma vez mais, de acordo com o v. 20*b*; o v. 20*b* retoma a linha do itinerário que havia sido cortada pelos vv. 8-20.

[146] Segundo G. BORNKAMM, *Paulus*, 1969, p. 63s.

caso a conversão teria ocorrido no ano 32, numa distância adequada à crucificação de Jesus datada para o ano 30, um intervalo no qual a difusão do cristianismo até Damasco (At 9.1ss.), Fenícia, Chipre e Antioquia (At 8.4; 11.19) é perfeitamente concebível. Só que o espaço de tempo para frente se torna um tanto exíguo: é difícil acomodar a realização da chamada primeira e segunda viagem missionária no ano e meio entre concílio e a chegada de Paulo em Corinto por volta de 49/50 – a não ser que se elimine a primeira como a-histórica. Por isso, muitas vezes, se fixa outra data para o concílio dos apóstolos, o ano de 44, antes da perseguição da comunidade primitiva de Jerusalém por Herodes I Agripa. O pressuposto para se chegar a essa data é a suposição de que nessa perseguição foi executado não apenas Tiago, filho de Zebedeu (At 12.1s.), mas também seu irmão, João, sendo que, de acordo com Gl 2.9, este estava presente no concílio e era um dos "colunas"; a razão principal para a suposição de um martírio comum dos filhos de Zebedeu é o vaticínio Mc 10.39 par, que dificilmente pode ser compreendido de outro modo senão referente à morte dos irmãos e que sem At 12.2 também jamais teria sido compreendido de modo diferente. Lucas, que em At 12.2 menciona apenas a morte de Tiago, suprimiu o vaticínio de Mc 10.39 (a perícope de Mc 10.35-45 falta em Lucas), portanto não é instância contra a suposição mencionada. Além disso, a observação: "E eram os dias dos pães asmos" (At 12.3) é muito provavelmente acréscimo de Lucas[147] e não obriga a datar o concílio dos apóstolos para antes da páscoa de 44. Problemas maiores surgem com essa datação para o período anterior. Ela obriga a datar o concílio de Paulo para o ano de 28, e, desse modo, entra-se em colisão com a costumeira datação da morte de Jesus. Essa datação, porém, de modo algum é segura. Para a morte de Jesus entram em cogitação os anos em que o dia 14 ou 15 de Nisã caiu em uma sexta-feira: entram em cogitação os anos 27, 30 e 33. G. HÖLSCHER ofereceu razões, na verdade não conclusivas, porém, de peso a favor do ano 27[148]. Em todo caso, as duas datas são possíveis: a crucificação de Jesus no ano 27 e a conversão de Paulo em 28, embora as duas datas estejam muito próximas uma da outra. De menor peso é a outra dificuldade que reside no fato de se ter o espaço relativamente amplo de 5 anos entre o concílio e a chegada de Paulo a Corinto, um tanto difícil de se preencher com a ajuda de Atos; no entanto, de qualquer modo Atos só relata seletiva-

[147] HAENCHEN e CONZELMANN referente à passagem.
[148] *Loc. cit.*, p. 24ss.

mente. De modo que a dificuldade permanece. No entanto, parece-me que a datação para mais cedo, para o ano 44, merece a preferência, por causa de Gl 2.9 e Mc 10.39.

Sobre a *atividade missionária de Paulo* por mais de uma década e meia *entre sua conversão e o concílio dos apóstolos* se pode ficar sabendo quase nada na comparação com o período posterior. De Gálatas, porém, se pode deduzir ao menos o seguinte: pelo final do tempo em questão, Paulo tinha sua *"sede"* em Antioquia e sua comunidade, e trabalhou na companhia de Barnabé (Gl 2.1,9,11; cf. At 11.25s.); o trabalho missionário na Síria e na Cilícia foi de grande sucesso (Gl 1.21-24); apesar do posicionamento positivo da comunidade judaica perante esse trabalho missionário (Gl 1.23s.), surgiram graves desavenças na área missionária de Paulo em razão da chegada de judeus-cristãos de rigorosa observância da Lei, que exigiam que os gentílicos-cristãos deveriam cumprir a Lei judaica e, em especial, submeter-se à circuncisão (Gl 2.3), desavenças que abalaram a obra missionária de Paulo e o obrigaram a esclarecer em princípio a questão da obrigatoriedade da Lei em concordância com as autoridades de Jerusalém, isso é, exigiram a realização do concílio dos apóstolos (Gl 2.1ss.).

Depois do resultado favorável do concílio dos apóstolos, Paulo e Barnabé, na companhia de João Marcos, empreenderam uma *viagem missionária* mais extensa, *a chamada primeira, de acordo com a contagem de Lucas,* que os levou de Antioquia, passando por Chipre, para o sul da Ásia Menor, Pisídia e Licaônia (At 13.4-14.28). Quando partiram para essa viagem e quanto tempo durou não se pode deduzir das poucas e imprecisas referências a datas de Atos (13.14,44; 14.3). Depois da volta, permaneceram "por não pouco tempo" em Antioquia (At 14.28), que também não se pode calcular. É nesse tempo que deverá ter ocorrido o conflito de Paulo com Pedro e Barnabé, mas também com uma parcela da comunidade de Antioquia (Gl 2.11ss.; uma reminiscência tranqüilizadora em At 15.36ss.). Desta vez Paulo não conseguiu impor-se. Na verdade, não rompeu definitivamente com Pedro e Barnabé, conforme mostra 1 Co 9.4s., mas interrompeu o trabalho conjunto com eles e passou a trabalhar novamente de modo independente na tarefa missionária.

A próxima (a chamada *segunda*) *viagem missionária* (At 15.40-18.22) foi missão em grande estilo. Ela o levou pelo interior da Ásia Menor, depois para a Europa e alcançou seu destino na atividade de ano e meio em Corinto. Seus colaboradores foram Silvano (= Silas, At 15.40) e depois também Timóteo (At 16.1). A estadia em Corinto pode

ser datada (fins de 49 ou início de 50 até o verão ou o outono de 51), mas a duração da viagem até Corinto só pode ser calculada aproximadamente com base em Atos, visto que os dados são insuficientes, e Lucas abrevia o itinerário (At 16.6-8). Acompanhando-se o roteiro da viagem no mapa, especialmente o moroso ir e vir no interior da Ásia Menor (At 16.6-8) e considerando-se que Paulo fundou comunidades na "região da Galácia" (cf. At 18.23) e que foi obrigado a demorar-se ali por motivos de enfermidade (Gl 4.13s.); levando-se em conta que a missão nas cidades macedônias de Filipos e Tessalônica exigiram muito mais tempo, de acordo com as cartas de Paulo, do que Atos deixa entrever: então se deverá prever mais de um ano entre o início da viagem e a chegada em Corinto. Por isso se deverá datar o início da viagem não para o ano de 49, e, sim, para uma época em que era possível viajar (depois do degelo no Taurus) no ano 48, isso é, prever para toda a viagem aproximadamente a primavera de 48 até o verão/outono de 51.

Paulo pode ter iniciado a próxima e última, a "*terceira viagem missionária*" (At 18.23-21.17) o mais cedo na primavera 52, visto que tinha que ultrapassar o Taurus. Visitou as comunidades da Galácia e da Frígia e fixou-se então por dois até três anos em Éfeso (At 19.10; 20.31), centro de sua atividade nesse período, até que uma adversidade o expulsou dali. Sobre o prosseguimento da viagem Atos se manifesta de modo bastante escasso: De Éfeso Paulo segue para a Macedônia (20.1), depois para "Helas" [Grécia], onde passa três meses do inverno (20.2s.), quer viajar para a Síria com grande comitiva, mas, para escapar de um atentado da parte dos judeus, toma o caminho mais longo por terra até Filipos, onde passa a Páscoa, segue para Trôade (20.3-6), de lá segue por terra até Assos, onde toma o navio que o leva com sua comitiva para Cesaréia (20.13ss.; 21.1ss.), chegando a Jerusalém por volta de Pentecostes (21.15s.). Aqui Paulo é preso (21.27ss.). Apesar da confusão anedótica e da dramaticidade agitada, Lucas oferece apenas uma imagem insuficiente da estada de Paulo em Éfeso, que pouco revela a respeito do trabalho, da agitação e crescente ameaça do que as cartas de Paulo manifestam; além disso, abreviou sensivelmente o itinerário em 20.1-6, de modo que o leitor leva apenas uma impressão sumária dos acontecimentos. Para a questão da cronologia, está mencionado o mais importante. Desde Éfeso, Paulo e seus colaboradores missionaram a Ásia Menor; por meio de seus colaboradores surgiram comunidades no vale do Lico (Colossos, Laodicéia, Hierápolis; um reflexo desse trabalho pode-se entrever em At 19.10). Além

disso, de Éfeso Paulo fez uma rápida visita a Corinto (2 Co 2.1; 12.21; 13.2), a fim de resolver graves diferenças existentes entre a comunidade e ele. Por fim, Paulo menciona na Carta aos Romanos, escrita durante sua terceira permanência em Corinto (= "Helas" [= Grécia] At 20.2), que teria acabado de divulgar o Evangelho "desde Jerusalém e circunvizinhanças, até o Ilírico" (Rm 15.19), isso é, até o noroeste da península balcânica. Como o Ilírico é mencionado por Paulo somente nesta passagem, e nunca por Atos – o que, todavia, nada significa –, atribuiu-se a essa menção apenas um valor simbólico, e se disse que Paulo jamais esteve lá[149]. Isso deverá ser desconfiança exagerada. A meu ver, a missão no Ilírico deve ser reconhecida como histórica e deveria ser situada eventualmente entre os acontecimentos de At 20.1 e os de 20.2s.

Se Paulo partiu para a "terceira" viagem missionária na primavera de 52, chegando a Éfeso alguns meses depois, a permanência ali deve ter durado aproximadamente do fim de 54 até o início de 55. Não se deve prever um espaço de tempo demasiadamente curto entre a saída de Éfeso e a chegada em Jerusalém, especialmente quando se leva em conta a missão no Ilírico, mas um ano deverá bastar; nesse caso, Paulo teria sido preso em Jerusalém antes da páscoa de 56. Toda a duração dessa última viagem missionária deverá ter tomado, supondo-se dois anos e meio para Éfeso, aproximadamente quatro anos. No entanto, restam suficientes fatores de incertezas; a viagem pode ter durado mais tempo, ou Paulo poderá ter partido para ela depois da data que tomamos acima como a mais precoce possível (primavera 52), de modo que o resultado da conta – visto que a partida para Jerusalém aconteceu logo depois de uma festa da Páscoa – avançaria por um ano. Portanto os números "absolutos" 52-56 devem ser tomados por inteiramente "relativos".

Sobre os dois anos de prisão em *Cesaréia* e o transporte do apóstolo com uma leva de presos para *Roma* já falamos. Lá teria tido a oportunidade de atuar desimpedidamente por dois anos em prisão relaxada (At 28.31) e sofreu igualmente o martírio em Roma (1Clem 5.7). Lucas não o relata, mas faz alusão a ele em At 20.25. O ano de falecimento de Paulo nos é tão desconhecido como o ano de seu nascimento.

Por mais incompleto que seja nosso conhecimento sobre as datas biográficas do apóstolo, estamos, no entanto, em chão relativamente seguro com vistas à datação de suas cartas.

---

[149] Assim por último G. BORNKAMM, *Paulus*, p. 72s. – *Paulo*, 82s.

§ 5. A PRIMEIRA CARTA AOS TESSALONICENSES

Comentários:

HNT: M. DIBELIUS, 3ª ed., 1937; MeyerK: E. VON DOBSCHÜTZ, 7ª ed., 1909; ICC: J. E. FRAME, 1912; CNT: C. MASSON, 1957; Moffatt, NTC: W. NEIL, 1950; KNT: G. WOHLENBERG, 2ª ed., 1909; ÉtB: B. RIGAUX, 1956.

Estudos:

K. G. ECKARDT, "Der zweite echte Brief des Apostels Paulus an die Thessalonicher", *ZThK 58*, 1961, p. 30ss.

W. HADORN, "Die Abfassung der Thessalonicherbriefe in der Zeit der dritten Missionseise des Paulus", *BFChTh 24*, 2/4, 1019.

W. G. KÜMMEL, "Das literarische und geschichtliche Problem des ersten Thessalonicherbriefes", *Neotestamentica et Patristica*, Freundesgabe O. CULLMANN, *NovTest* Suppl. 6, 1962, p. 213ss.

W. LÜTGERT, "Die Vollkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich", *BFChTh 13*, 6, 1909.

T. W. MANSON, "St Paul in Greece: The Letters to the Thessalonians", *BJRL 35*, 1952/53, p. 428ss.

W. MICHAELIS, "Die Gefangenschaft des Paulus in Ephesus und das Itinerar des Timotheus", *NTF I*, 3, 1925.

B. REICKE, *RGG* Bd. (volume) VI, 3ª ed., cl. 851ss.

W. SCHMITHALS, *Die Thessalonicherbriefe als Briefkomposition,* Zeit und Geschichte, 1964, p. 295ss.

______, *Die historische Situation der Thessalonicherbriefe: Paulus und die Gnostiker*, 1965, p. 89ss.

K. THIEME, "Die Struktur des Ersten Thessalonicher-Briefes", in: *"Abraham unser Vater"*, Festschrift für O. Michel, 1963, p. 450ss.

1. A fundação da comunidade

A mais antiga carta paulina que nos ficou preservada e concomitantemente o mais antigo escrito do cristianismo preservado é esta carta à comunidade de Tessalônica. A cidade havia sido fundada no ano de 315 a.C. por Cassandro, um general e cunhado de Alexandre o Grande, e recebeu seu nome em homenagem a sua esposa Tessalônica. Situada na *Via Egnatiana*, que liga Roma com Bizâncio, a cidade era um importante entreposto comercial; na época romana, capital da província

Macedônia, sede do procônsul, e desde a batalha de Filipos, em 31 d.C., uma "cidade livre" com conselho e assembléia popular (βουλή e δῆμος) e prefeitos de cidades (politarcos, At 17.6,8). Como populosa cidade comercial, abrigava muitos cultos, entre esses também uma grande comunidade judaica.

Paulo chegou a Tessalônica durante a chamada segunda viagem missionária, que o levou pela primeira vez à Europa, na segunda metade do ano de 49, vindo de Filipos (1 Ts 2.2). Depois de Filipos, Tessalônica foi a segunda fundação de uma comunidade paulina em solo europeu. Seus colaboradores, que ele também menciona no pré-escrito, foram Silvano, membro da comunidade primitiva de Jerusalém (= Silas At 15.40) e Timóteo de Listra, que havia sido convertido pelo próprio Paulo (At 16.1; 1 Co 4.17). Atos oferece em 17.1-10 uma descrição dramática dos acontecimentos por ensejo da fundação da comunidade: Paulo prega apenas em três sábados na sinagoga, anunciando a messianidade de Jesus (v. 3) e conquista poucos judeus, mas muitos helenos "tementes a Deus" – isso é, gentios que freqüentam a sinagoga e aceitam o monoteísmo ético dos judeus, sem se tornarem judeus eles mesmos por submissão à circuncisão e à lei ritual, como os "prosélitos" – e "não poucas dentre as mais distintas mulheres" (v. 4); os judeus, ciumentos por causa desse sucesso, querem eliminar os concorrentes indesejados, mobilizam a população para demonstrações e, não achando os missionários, arrastam o hospedeiro Jasom e outros cristãos perante o prefeito da cidade e os acusam de agitação politicamente subversiva em todo mundo (v. 5-8); Jasom e seus amigos são liberados depois de pagarem fiança (v. 9) e na noite seguinte possibilitam aos missionários a fuga da cidade (v. 10). Paulo segue com sua comitiva para Beréia, prosseguindo depois até Atenas e Corinto (vv. 10-16).

A descrição segue ao esquema de Lucas (contato com a sinagoga, sucesso entre os "tementes a Deus", ciúme dos judeus, perseguição) e é temporalmente condensada no interesse da dramaticidade. As manifestações de Paulo modificam o quadro de Lucas, sobretudo referente à duração da estadia. Os três sábados de At 17.2 são muito pouco. Pois Paulo, que ganhava seu sustento por trabalho próprio (1 Ts 2.9) e que passou a sofrer grande necessidade em Tessalônica, recebeu durante esse tempo no mínimo duas vezes subvenções de Filipos (Fp 4.16): a notícia de sua indigência deve ter chegado até lá, foi realizada uma coleta e o trecho entre as duas cidades (cerca de 150 km) deve ter sido percorrido várias vezes. A atividade de Paulo em Tessalônica deve ser

estimada no mínimo em alguns meses. Em lugar nenhum ele fala de uma perseguição por parte dos judeus de lá, enquanto menciona as adversidades sofridas em Filipos em 1 Ts 2.2; o silêncio, todavia, não contesta necessariamente a historicidade do relato de At 17.5-8; a expressão "privados por breve momento de vossa presença" de 1 Ts 2.17 poderia eventualmente ser referida a uma saída forçada. O que Atos diz sobre o conteúdo da proclamação (17.3), corresponde ao esquema de Lucas da pregação missionária dirigida a judeus e se coaduna mal com o que o próprio Paulo diz a respeito (1 Ts 1.9s.: sumário da pregação missionária aos gentios; *vide acima* p. 2, 3a.). De acordo com 1 Ts 1.9; 2.14; 4.3ss. pertenciam à comunidade mais ex-idólatras do que "tementes a Deus", e socialmente, de acordo com 2 Co 8.2, a comunidade era composta mais por gente humilde (as mais distintas senhoras de At 17.4 correm por conta de Lucas, que estava preocupado com o prestígio social do jovem cristianismo).

Quando Paulo deixou Tessalônica, existia ali uma comunidade se não considerável, mas muito viva (1 Ts 1.2ss.; 2.13), à qual o apóstolo estava muito afeiçoado e a qual esperava rever em breve (2.17ss.). Como esse desejo não se cumpriu, enviou-lhe primeiro Timóteo e depois da volta deste, a carta (1 Ts 3.1-10).

2. Conteúdo e caráter literário de 1 Tessalonicenses

Pré-escrito, 1.1.
Proêmio = I parte 1.2-3.13.
1. Agradecimento pelo estado da comunidade e confirmação de recordação 1.2-10.
2. Recordação da atividade de Paulo ("apologia") 2.1-12.
3. Agradecimento pela persistência da comunidade em uma perseguição 2.13-16.
4. Saudade de Paulo e envio de Timóteo 2.17-3.5.
5. Alegria pelas boas notícias trazidas por Timóteo 3.6-10.
6. Intercessão.

Parênese = II parte 4.1-5.22.
1. Admoestações éticas (palavra-chave "santificação") 4.1-12.
2. Instruções sobre o destino de cristãos falecidos 4.13-18.
3. Advertência para estarem prevenidos para a parusia iminente 5.1-11.
4. Advertências para a vida em comunidade 5.12-22.

Conclusão da carta 5.23-28.

É estranho o fato de que 1 Ts 1-3 não segue a nenhuma disposição objetiva, e que os repetidos temas do agradecimento e de recordação

determinam a estrutura (1.2ss.; 2.13ss.) e que a intercessão encerra essa parte, de modo que os capítulos 1.2-3.13 devem ser tomados por proêmio. Além disso chama a atenção o fato de que somente o trecho 2.17-3.10 contém assuntos concretos próprios de uma carta – informações sobre as intenções da visita do apóstolo, o envio de Timóteo e sobre a volta deste com boas notícias – enquanto as outras porções são dedicadas, em forma da grata recordação, à lembrança da atividade de Paulo em Tessalônica e do surgimento e exemplar comportamento da comunidade. Um proêmio tão amplo é singular entre as cartas de Paulo, mas tem um paralelo em Ef 1-3, com a diferença de que aqui a parte da correspondência está colocada no fim (Ef 6.21s.). M. DIBELIUS esclareceu o caráter literário desse proêmio. Ele mostrou que, em duas linhas de pensamento, ele está estruturado no esquema formal "eu/nós" (1.4s.; 2.1-12) – "vós" (1.6-10; 2.13-16); mostrou, além disso, que o conteúdo com suas narrativas de assuntos conhecidos e com seus apelos ao conhecimento dos destinatários, bem como a solene dicção têm fortes traços retóricos. Esse "recuo da situação de carta a favor da pleroforia retórica" (DIBELIUS, p. 13), deve ser levado em conta para se poder avaliar objetivamente esses capítulos e em especial a chamada "apologia" de 2.1-12 e a repentina polêmica contra os judeus em 2.15s.

Essa polêmica não está motivada por acontecimentos especiais em Tessalônica – a comunidade de lá sofre perseguição por parte de seus conterrâneos gentílicos –, e, sim, pela paralelização dessa perseguição com aquela que atinge a comunidade na Judéia por parte dos judeus; essa paralelização evoca o problema teológico envolvendo os judeus – execução de Jesus e os entraves colocados ao Evangelho por parte dos judeus –um problema que Paulo formula com jargões próprios do antisemitismo cristão e gentílico[150].

Na chamada "apologia" em 2.1-12, Paulo caracteriza sua atividade missionária em Tessalônica, e, sem dúvida, esse retrospecto contém fortes traços apologéticos. Paulo acentua a pureza de suas motivações e as delimita contra enganos, deslealdade e dolo (v. 3), adulação, ganância (v. 5) e ambição (v. 6) e – talvez – contra uma interpretação errada do fato de que ele mesmo ganhava seu sustento, ao invés de onerar a comunidade (v. 9). Será que esse catálogo de suspeitas morais foi levantado contra ele? Caso positivo, da parte de quem? Pensou-se nos

[150] Cf. DIBELIUS, *ad. loc.* 5.11ss. (referente ao primeiro membro *vide* Mt 23.3s.,37; Lc 11.49; 13.34; At 7.52; Justino *Dial 6.4*) e os suplementos 1-13 nas pp. 34-36.

judeus de Tessalônica[151] – como, porém, poderiam ter conseguido influência sobre a comunidade depois de seus ataques políticos contra os missionários (caso At 17.5-8 seja historicamente confiável)? – ou em adversários gentílicos do apóstolo[152] – mas esses perseguiram a comunidade (1 Ts 2.14) e não provocaram agitações internas. Pensou-se, além disso, em adversários cristãos de Paulo, nos mesmos que ele combate em 1 e 2 Coríntios e em Gálatas, designando-os, conforme o caso, de judaístas e nomistas, ou entusiastas e gnósticos[153]; o catálogo de suspeitas encontra-se de forma semelhante também em 2 Coríntios; mas o cerne dos ataques a Paulo, a contestação de seu carisma espiritual e da legitimidade de seu apostolado, não está em parte alguma da Carta aos Tessalonicenses. Cada uma das três suposições, e em especial a última, teriam verossimilhança somente se a pressuposta agitação tivesse influenciado a comunidade. Esse, porém, não é o caso. Por um lado depreende-se de 1 Ts 3.5ss. que a relação da comunidade com seu apóstolo não sofreu nenhum abalo. Comparando-se, além disso, 2.1-12 e, em especial, os v. 5-9 com as "paralelas" em 2 Coríntios, chama a atenção a diferença fundamental no tom: 1 Ts 2.1-12 não mostra nenhum indício de paixão, ira e sarcasmo, nenhum indício dos traços polêmicos que em 2 Coríntios e Gálatas caracterizam a reação do apóstolo aos ataques a sua integridade pessoal; pelo contrário, o trecho revela um tom de absolta serenidade e uma cuidadosa formulação retórica. Isso significa, porém, que as "acusações" dos v. 3-9 na realidade não foram levantadas contra Paulo, em Tessalônica não aconteceu nenhuma agitação contra o apóstolo. Qual seria, então, o sentido da "apologia"? DIBELIUS mostrou por que ela foi necessária. A atividade dos missionários cristãos se assemelhava exteriormente em muitos pontos à propaganda filosófica e religiosa daquele tempo (cf. At 17.18!). Daí resultou a necessidade para os missionários cristãos de se delimitarem em relação a filósofos peripatéticos, profetas embusteiros e mágicos ambulantes. Testemunhos posteriores para isso encontram-se em Hermas *mand XI* e *Did* 11.12. Também Paulo sentiu já cedo essa necessidade e fez tais delimitações não somente em cartas, mas também na pregação[154]. É neste contexto que deve ser entendido 1 Ts 2.1-12: a

[151] Assim por último W. G. KÜMMEL, *Einleitung*, 17ª ed., 1973, p. 222s.

[152] Assim P. W. SCHNIEDEL e T. ZAHN, *Einleitung I*, 3ª ed., 1906, p. 155s.

[153] LÜTGERT e em sua esteira, SCHMITHALS, vêem aqui sendo combatidos entusiastas cristãos, ou gnósticos cristãos-judaicos.

[154] DIBELIUS, p. 10s.; RIGAUX, pp. 58-62.

apologia não é polêmica contra intrigas de adversários, e, sim, uma delimitação perante fenômenos semelhantes no meio circundante.

O fato de a segunda parte da carta que segue ao proêmio, o trecho de 4.1-5.22, consistir de parênese é igualmente singular e tem uma paralela somente em Efésios. Singular também é o fato de que a única porção doutrinária da carta, a instrução sobre o destino de cristãos falecidos em 4.13-18, está inserida na parênese. Isso, porém, significa que a ênfase não repousa sobre a instrução a respeito de acontecimentos escatológicos, e, sim, sobre a consolação para o presente. Em si, a passagem é um pequeno apocalipse (v. 15-17), para o qual Paulo invoca um "dito do Senhor" sobre parusia, ressurreição dos crentes e arrebatamento dos cristãos que ainda vivem; o referido dito do Senhor está provavelmente no v. 16s., não foi citado literalmente e não está na tradição dos Evangelhos; é um dito apócrifo, um "ágrafo". A acentuação parenética desse pequeno apocalipse é um exemplo instrutivo para o modo com que o apóstolo lida com a tradição.

3. Motivação e fim da carta

Quando Paulo havia deixado a comunidade, ou também havia sido obrigado a deixá-la, crescia nele a preocupação por sua subsistência. Perseguições, ainda que incruentas e mais do tipo vexatório por parte dos compatriotas gentílicos (2.14), expuseram a jovem fundação a uma primeira prova e inquietaram o apóstolo. Várias vezes teve impulsos de ir pessoalmente a Tessalônica, para socorrer a comunidade e, como esse plano não pôde ser concretizado, enviou seu colaborador Timóteo desde Atenas até lá (2.17-3.5). As boas notícias trazidas por Timóteo foram o motivo imediato para escrever a presente carta (3.6ss.). Apesar da carência de correspondência, esse escrito tem o original sentido de correspondência: substituto para presença e diálogo pessoal. Parece que Timóteo não trouxe uma carta da comunidade dirigida a Paulo, e, sim, somente notícias e perguntas orais.

A finalidade desta carta é, em primeiro lugar, a retomada do contato; a esta finalidade serve a referência às notícias e perguntas que lhe foram transmitidas. As notícias diziam respeito precipuamente à postura exemplar da comunidade; a resposta a isso é o amplo e vívido agradecimento (1.2-10; 2.13-16; 3.6-10).

Ao que parece, Paulo atende a um pedido de informação sobre o destino dos cristãos falecidos (4.13-18), talvez também na admoestação escatológica de 5.1-11. A comunidade andava inquieta por causa

do falecimento de alguns de seus membros; ela aguardava a iminente parusia de Cristo e não contava com a possibilidade de que alguém pudesse falecer antes. Achavam que pelo falecimento os mortos estavam excluídos da salvação. A essa preocupação juntou-se, provavelmente, a pergunta pelo quando da parusia (5.1ss.), uma pergunta inquietante, pois o número de óbitos podia crescer. Paulo desenvolve – por estranho que possa parecer – pela primeira vez para a comunidade a idéia da ressurreição dos cristãos, o que, ao que parece, não havia feito em sua pregação missionária: os crentes falecidos não estão excluídos da salvação; eles serão ressuscitados na parusia e arrebatados com os cristãos vivos na ocasião, entre os quais estará ele mesmo e os cristãos tessalonicenses, conforme acredita Paulo, para o encontro com o Senhor; a comunhão de destino com Jesus, fundamentada na fé (4.14) se consuma no permanente "estar com o Senhor" (4.17; 5.10). Até então é preciso estar constantemente preparado para a parusia iminente (5.1ss.). A pergunta dos tessalonicenses podia implicar um questionamento da salvação em princípio. Mas as coisas não chegaram a esse ponto em Tessalônica. Certamente também Timóteo se manifestou sobre esse problema no sentido de Paulo. Isso pode ser a razão por que o apóstolo não trata da questão separadamente, e, sim, somente no contexto da parênese.

Possivelmente Timóteo também trouxe informações sobre uma tensão na comunidade, ou uma divisão que estava se desenhando. É possível que duas observações se refiram a isso. Depois da admoestação de prestar a devida honra aos dirigentes da comunidade, Paulo continua: "Vivam em paz uns com os outros", ou "... com eles" (5.13) – ambas as leituras estão bem atestadas. Isso poderia apontar para diferenças entre a comunidade e seus dirigentes. Para a mesma direção aponta 5.27: "Conjuro-os pelo Senhor que a presente carta seja lida a todos os irmãos". Como, porém, a carta não menciona algo nesse sentido em outro lugar, também se pode entender as duas frases sem mais outras intenções; em todo caso, as tensões existentes não podem ter sido de natureza séria.

4. Data e lugar da redação

Por ocasião da redação da carta encontram-se com Paulo Silvano e Timóteo (1.1), e Paulo contabiliza consideráveis sucessos missionários na Acaia (1.7s.). Como não obteve o mesmo sucesso em Atenas, dever-se-ia datar a redação da carta para o tempo de sua atividade em Corinto,

por volta do ano 50/51. Com isso harmoniza o fato de que, de acordo com At 18.5, os dois colaboradores se encontraram com Paulo somente de novo em Corinto.

Naturalmente existem entre os dados de 1 Tessalonicenses e os de Atos (17.10-16.5) algumas divergências. Paulo diz que enviou Timóteo a Tessalônica desde Atenas e que "ficou sozinho em Atenas" (3.1s.). Atos relata que de Tessalônica Paulo se dirigiu a Beréia, onde teriam ocorrido os acontecimentos análogos aos de Tessalônica, que teria deixado ali Silas e Timóteo, tendo ele mesmo seguido para Atenas na companhia de cristãos de Beréia, e teria enviado de volta seus acompanhantes com a instrução de que Silas e Timóteo deveriam unir-se a ele o mais depressa possível (17.10-15); de acordo com At 17.16ss., ele também estava sozinho em Atenas, igualmente durante o primeiro tempo em Corinto, até que os dois chegaram. As divergências são evidentes: Atos não sabe que Timóteo havia ido a Atenas com Paulo e que de lá havia sido enviado para Tessalônica. No próprio relato de Paulo há lacunas; nada diz sobre o paradeiro de Silvano, cujo nome menciona apenas em 1.1 em toda carta. Como ficou "sozinho" em Atenas e se reencontrou com seus colaboradores – se ele os encontrou simultaneamente, fica na dúvida – somente de novo em Corinto, Silvano deve ter estado a caminho com outras tarefas no tempo intermediário (talvez em Beréia).

Apesar das divergências entre e 1 Tessalonicenses e At 17, pode-se deduzir dos dois textos com bastante segurança a data de redação da carta como sendo o ano 50/51 em Corinto.

As tentativas de uma datação posterior de 1 Tessalonicenses para a chamada terceira viagem missionária, como a empreendem LÜTGERT, MICHAELIS e recentemente também SCHMITHALS, são inexeqüíveis. Pois é pouco convincente, quando se argumenta com a historicidade de At 17.10ss. contra uma datação anterior e se corrige sua descrição no cap. 19 e 20 a favor de uma datação para mais tarde. A afirmação de que, por causa de 1 Ts 2.1ss., a missiva pertenceria à época das cartas polêmicas, ignora o caráter ético da apologia e está ultrapassada desde o comentário de DIBELIUS (1ª ed., 1911). A invocação de 1.8 desconhece totalmente a pleroforia retórica dessa passagem. Teria sido melhor se nunca se tivesse mencionado os óbitos em conexão com a pergunta pela datação. Todos esses argumentos caem por terra perante o simples fato de que em 1 Ts 1s. Paulo fala de sua primeira estada em Tessalônica, quando fundou a comunidade, e que os acontecimentos mencionados por ele em 2.17-3.6 ocorreram não muito tempo depois.

§ 6. A SEGUNDA CARTA AOS TESSALONICENSES

Comentários vide § 5:
Além dos estudos referentes ao § 5:

H. BRAUN, "Zur nichtpaulinischen Herkunft des zweiten Thessalonicherbriefes", *ZNW 49*, 1952/53, p. 152ss. – *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, 1962, 205ss.
C. H. GIBLIN, (S.J.), "The Threat of Faith. An Exegetical and Thyeological Re-Examination of 2. Thessalonians 2" (*Analecta Biblica, Investigationes scientificae in Res Biblicas 31*), 1967.
A. VON HARNACK, "Das Problem des 2. Thessalonicherbriefes", *SAB*, 1919, pp. 560-578.
E. SCHWEIZER, "Der zweite Thessalonicherbrief ein Philipperbtrief?", *ThZ 1*, 1945, pp. 90-105, além disso a controvérsia com W. MICHAELIS, *ib.* pp. 282-289; *ib.* 2, 1946, p. 74s.
W. WREDE, "Die Echtheit des 2. Tessalonicherbriefes", *TU 24*, 2, 1903.

1. *Estrutura e conteúdo*

Pré-escrito 1.1s.
Proêmio 1.3-12.
1. parte: Instrução apocalíptica sobre os sinais do fim 2.1-12.
2. parte: Agradecimento, intercessão e admoestação 2.13-3.5.
3. parte: Admoestações 3.6-15.
   a) Disciplina eclesiástica contra desordeiros e preguiçosos
   b) Admoestações para os membros fiéis da comunidade 3.13-15
   Votos de paz e conclusão da carta de próprio punho 3.16-18

O conteúdo desta carta coincide em grande parte com o de 1 Tessalonicenses. São apenas duas passagens que conferem a 2 Ts sua particularidade quanto ao conteúdo: especialmente a instrução apocalíptica em 2.1-12, a parte central da carta, depois também as explanações escatológicas em 1.5-10 dentro do proêmio. Depois da menção de "perseguições e tribulações" da comunidade (1.4) como motivo para a consolação escatológica, abre-se a visão para o justo juízo do Juiz do Mundo, e esse juízo é descrito em fortes cores judaicas e com citações de Isaías e dos salmos (1.5-10). A descrição é uma digressão do esquema do proêmio, inicia de modo abrupto e parece carregado em demasia.

M. DIBELIUS tornou plausível que nesses versículos foi aproveitado material judaico, mais precisamente a descrição de uma teofania do juízo – talvez de uma oração litúrgica – e ampliada por acréscimos cristãos[155] Destacando-se os acréscimos, obtém-se o texto judaico no qual a descrição se baseia[156]. DIBELIUS supõe que nessa intercalação se trata de uma "ampliação cúltica" do proêmio; essa servia para introduzir uma leitura solene no culto (*loc. cit.*, p. 43).

Mais importante é o trecho de *2.1-12*, interessante religioso e teológico-historicamente, em razão do qual a carta foi escrita. Esse pequeno texto apocalíptico ensina aos leitores que "o dia do Senhor" (v. 2) somente poderia vir depois de cumpridas determinadas pré-condições, e menciona três delas: 1) a sobrevinda "da apostasia" (v. 3); 2) o aparecimento do grande "adversário" de Deus e de toda religião, que seduz os homens no poder de Satanás e leva seu sacrilégio ao ponto de se sentar no templo de Deus e proclamar a si mesmo como Deus (v. 3s., 9), cujo aparecimento, porém, será impedido por uma grandeza retardadora, um poder misterioso (v. 6ss.); 3) o afastamento desse fator retardatário, que ora é designado de modo neutro como τὸ κατέχον (v. 7) e ora como masculino como ὁ κατέχων (v. 7); de acordo com isso a ordem temporal e causal é: afastamento do *katechon*, aparecimento do adversário, surgimento da apostasia; somente então pode vir "o dia do Senhor", a "parusia" de Jesus. Essa instrução apresenta-se como recordação do que já fora dito por Paulo (v. 5) e pressupõe que os destinatários sabem a quem ou a que o autor se refere com o adversário e o *katechon*. Ao leitor posterior, porém, isso fica menos claro; por isso algumas observações sobre os problemas desse trecho.[157]

Em grande parte suas concepções são tradicionais. Isso vale especialmente para a da apostasia, um aumento da impiedade no tempo final. No caso do grande adversário trata-se da figura que em conexão

---

155 *Kommentar,* p. 41ss.

156 Os acréscimos: v. 5 εἰς τὸ καταξιωθῆναι até πάσχετε, v. 7 μεθ' ἡμῶν e Ἰησοῦ, v. 8 καὶ τοῖς até Ἰησοῦ v. 10 ὅτι até ὑμᾶς. O texto judaico vv. 5-10 tem o seguinte teor: "(Isso é) sinal do justo juízo de Deus ...; pois é justo por parte de Deus retribuir aos atribuladores de vocês tribulação, e a vocês atribulados, libertação ... na revelação do Senhor ... desde o céu com os anjos de seu poder em chamas ardentes, que toma vingança naqueles que não conhecem a Deus... Eles receberão por castigo eterna destruição da face do Senhor e da majestade de seu poder, quando ele vem para ser glorificado entre seus santos e ser celebrado entre todos os crentes ... naquele dia".

157 Confira referente ao que segue: DIBELIUS, pp. 40-52; RIGAUX, pp. 259-280, 646-680, e VIELHAUER em HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, 3ª ed., II, 1964, pp. 431-434.

com 1 Jo 2.18,22; 4.3; 2 Jo 7 se costuma chamar de anticristo e que sob outras denominações também é importante alhures na escatologia cristã-primitiva[158]. Também ela tem seu modelo na escatologia judaica; aqui ela remonta provavelmente a concepção mitológica de um adversário de Deus desde os tempos primitivos na criação do mundo, que foi vencido e amarrado, mas que no tempo final aparecerá para a luta contra Deus e os que lhe pertencem; sob a impressão da experiência histórica dos judeus, essa figura originalmente mítica (dragão, serpente, diabo) foi historicizada como representante e enviado do diabo (Antíoco IV Epífanes, Pompeu, Calígula), e assumiu os traços de um soberano inimigo de Deus. Se esse adversário escatológico de Deus também foi compreendido como antimessias no judaísmo, ou se no caso do anticristo se trata de uma compreensão especificamente cristã dessa figura é controvertido. Em todo caso ela podia ser referida historicamente ao opressor do momento. Em Ap 13, por exemplo, ela é o imperador romano. Se 2 Ts 2 se refere a um figura histórica daquele tempo, e caso positivo, a qual delas, ou se está sendo remetido apenas em termos gerais ao anticristo, é difícil de dizer, visto que aqui, como tantas vezes em textos apocalípticos, dificilmente se pode desemaranhar os traços tradicionais de sua interpretação histórico-contemporânea e traços históricos-contemporâneos próprios. – Mais difícil ainda é a interpretação do *katechon* no v. 7*a*, que já era controvertida na exegese da Igreja Antiga. Em uma coleção de interpretações bíblicas de escritores antigos se lê: "Uns dizem que seria a graça do Espírito, os outros, que seria o Império Romano, e é com esses que mais me identifico"[159]. Essa interpretação política – do κατέχων como sendo o Império Romano, do κατέχων como sendo o imperador – encontrou muitos defensores desde os dias dos apologetas até o séc. XX; mas seguramente ela não é correta, visto que ela não é possível nem sob as pressuposições do judaísmo nem sob as do cristianismo no séc. I. De grande aceitação goza a espirituosa interpretação de O. CULLMANN, referindo o κατέχον ao Evangelho e sua proclamação, e o κατέχων ao apóstolo[160]. Mas se Paulo já havia instruído os tessalonicenses oralmente sobre o afastamento do *katechon* como o pressuposto da parusia de Cristo, como dá a entender o v. 6, então é difícil de se compreender que eles, pouco tempo

[158] Mc 13.14 par; Ap 13 e 17; Did 16.4.

[159] *Catena* ed. CRAMER, 6, p. 387, citado em DIBELIUS, p. 50.

[160] *Der christologische Charakter des Missionsauftrags und des apostolischen Selbstverständnisses bei Paulus* (Vorträge und Aufsätze, 1966, p. 305-336; publicado pela primeira vez em 1936 em francês).

depois, enquanto o apóstolo ainda atuava, podiam pensar que o dia do Senhor estava aí; se, porém, a instrução é assunto novo, não poderiam ter deduzido esse sentido do texto[161]. Uma terceira interpretação mitológica vê no *katechon* um poder divino ou celestial, que "mantém dominado", amarrado o grande adversário até o momento determinado por Deus[162]. Permanece incerto o que o autor compreende sob essa figura e como imagina o "ser afastado", "desaparecer da cena". Mesmo assim a compreensão mitológica do texto e das tradições nele trabalhadas é a que melhor satisfaz, tanto mais porque afirmações veladoras são característica do estilo apocalíptico.

2. Condições sob as quais foi feita a redação

Sobre a situação na comunidade, que motivou a carta, pode-se deduzir dela o seguinte: surgiram inquietações na comunidade – desta vez não porque cristãos haviam morrido antes da parusia de Cristo, e que, portanto, sua salvação estava posta em dúvida, isso é, de certo modo por causa do retardamento da parusia, e, sim, pelo motivo contrário; certas pessoas afirmavam que "O dia do Senhor chegou". Baseavam-se para isso em "Espírito, palavra e carta, pretensamente de nós" (2.2), isso é, em afirmações pneumáticas de profetas cristãos, na pregação e numa carta autêntica ou inautêntica de Paulo. Com isso causaram profunda impressão; o escritor a caracteriza como "agitação e intimidação rápida e impensada" (2.2),

Com o clima escatológico em alta tensão se relaciona evidentemente mais outro fenômeno, a saber, o fato de que alguns membros da comunidade "andam desordenadamente", não de acordo com a tradição recebida do apóstolo, o que quer dizer concretamente: "não trabalham, antes vivem atarefados com coisas fúteis" (3.6,11). Visto que de acordo com o tom das exposições de 3.6-15 não se trata de vadios que "andam à-toa" (DIBELIUS), é de se supor que, na expectativa da parousia iminente, abandonaram seu trabalho profissional e sua vida regrada.

A interpretação da frase ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου (2.2) = "o dia do Senhor chegou" no sentido de "o dia do Senhor está muito próximo" foi

---

[161] Cf. RIGAUX, pp. 274-280, esp. p. 276s.

[162] Cf. DIBELIUS, p. 47, 49ss.: num papiro de magias, Horus é chamado de ὁ κατέχων δράκοντα e Miguel é chamado de κατέχων ὃν καλέουσι δράκοντα μέγαν, W. BAUER, *Wörterbuch*, 5ª ed., 1958, p. 836.

contestada ocasionalmente, por exemplo, por W. MARXSEN[163] e sobretudo por W. SCHMITHALS[164]. A frase expressaria a real presença, ela não seria uma afirmação apocalíptica, e, sim, gnóstica; o termo apocalíptico "dia do Senhor" teria sido espiritualizado gnosticamente a exemplo de outros conceitos escatológicos, e designaria a atual consumação. O autor de 2 Ts 2 acreditaria, todavia, que está lidando com excessos apocalípticos. Mas Paulo teria entendido mal a situação mais uma vez. SCHMITHALS: "Paulo não reconheceu o fundo 'espiritualista' da afirmação gnóstica de que o dia do Senhor já estaria aí. Isso não deveria admirar no caso do apóstolo ..." (p. 150). A questão referente ao desconhecimento do apóstolo e o melhor conhecimento de SCHMITHALS podemos deixar de lado. A pergunta é tão-somente se o imperfeito ἐνέστηκεν, cuja tradução com "está aí" está correta, sem dúvida, é capaz de suportar todo o peso da interpretação gnóstica – pois outra base ela não tem. SCHMITHALS ignora que o verbo ἐνίστημι não pode significar apenas "existir, estar presente", e, sim, também "ser iminente", e isso não apenas quando o termo está no tempo futuro (2 Tm 3.1). O particípio perfeito ἐνεστώς e o aoristo ἐνεστάς pode significar ora "presente" (Gl 1.4; Rm 8.38, etc.), ora "iminente" (1 Co 7.26; Josefo *Ant.* 4, 209)[165]; o significado em cada caso não se deduz do tempo, e, sim, do contexto. E conforme o contexto, a frase significa "O dia do Senhor está aí", estaria iminente, tanto mais quanto os espiritualistas se baseiam para isso em Paulo[166]. A isso acresce que em toda a literatura gnóstica que é de meu conhecimento o termo "dia do Senhor" nunca foi espiritualizado para designar a consumação presente. A interpretação gnóstica da passagem é insustentável.

O *objetivo da carta* é afastar as falsas expectativas escatológicas por meio de instrução no sentido de que a parusia de Cristo ainda estaria um tanto distante, bem como através de admoestação aos "preguiçosos" a retomarem seu trabalho profissional ordinário; e caso isso não der resultado, que se recorresse a medidas disciplinares. Quanto à invocação de uma carta paulina, chama-se brevemente a atenção para a assinatura de próprio punho de Paulo como prova da autenticidade (3.17); esse procedimento é estranho; caso se trata de uma interpretação equivocada de uma verdadeira carta paulina, estranha o fato de

[163] *Einleitung in das NT*, p. 40s.
[164] *Paulus und die Gnostiker*, p. 146ss.
[165] BAUER, *Wörterbuch*, p. 528.
[166] O ὡς ὅτι que introduz a frase = "que querem dizer" (DIBELIUS) "do conteúdo" mostra que o autor não faz uma citação direta, e, sim, reproduz a opinião dos espiritualistas em sua própria formulação. Quanto a ὡς ὅτι cf. Bl-Debr § 396.

que isso não é destacado – como no caso análogo de 1 Co 5.9-13 – como mal-entendido e não seja corrigido; caso se trata de uma carta simulada – e é isso que 3.17 pressupõe incontestavelmente –, então estranha que Paulo não se defenda mais clara e energicamente.

A *situação do remetente* é a mesma que em 1 Tessalonicenses. O pré-escrito menciona os mesmos nomes: Paulo, Silvano e Timóteo. Como Silvano desaparece da circunvizinhança do apóstolo durante a estada deste em Corinto, 2 Tessalonicenses deverá ter sido escrita antes desse acontecimento, portanto logo depois de 1 Tessalonicenses por volta do ano 50 em Corinto – se é que ela foi escrita por Paulo. Isso, porém, é controvertido.

3. Questão da autenticidade

A Segunda Carta aos Tessalonicenses foi a primeira carta canônica de Paulo que levantou a suspeita de que ela não seria da autoria de Paulo. Essa desconfiança foi manifestada pela primeira vez em 1801 por J. E. C. Schmidt em seu escrito "*Vermuthungen über die beiden Briefe an die Thessalonicher*" – "Conjeturas acerca das duas Cartas aos Tessalonicenses" – e desde então a discussão acerca da autenticidade não chegou a uma conclusão. Duas coisas a mantiveram acesa: em primeiro lugar, a escatologia de 2.1-12 (por aqui começaram as conjeturas de J. E. C. Schmidt) e depois, sobretudo, a singular relação literária da segunda carta com a primeira (essa foi a razão para que W. Wrede enunciasse o veredito da inautenticidade). Sob a influência dos comentários de E. von Dobschütz e M. Dibelius, foi reduzido o ceticismo contra a autenticidade também dentro da teologia crítica, ainda que não totalmente superado.

a) A escatologia

A escatologia de 2.1-12 foi considerada apaulina por causa da ênfase no fato de que a parusia ainda estaria distante, enquanto em 1 Tessalonicenses acentua a proximidade; por causa da passagem sobre o anticristo, a qual não tem paralela nas outras cartas paulinas, mas, sim, em Ap 13 e 17, e que não se enquadraria na concepção paulina dos acontecimentos derradeiros; o anticristo seria uma referência ao *Nero redivivus* e teria seu lugar nos anos 68-70. – Contra essa argumentação objetou-se e ainda se objeta com razão que em 2.3ss. estamos diante de temas da apocalíptica judaica, e que não se

trata de um assunto novo, e que não é possível constatar referências na história contemporânea. Além disso se argumenta que nas porções apocalípticas de suas cartas Paulo não projetaria um quadro global do desenrolar dos acontecimentos derradeiros, mas que se referiria a eles sempre somente quando motivado por perguntas concretas e por situações especiais, e que essas imagens parciais não harmonizariam perfeitamente uma com a outra. A tensão entre a ênfase na parusia ainda distante e a ênfase na parusia próxima é explicada ocasionalmente com a situação pastoral modificada, ou se tenta compensá-la pela conjetura em princípio "de que as duas concepções – o fim vem de repente, e o fim se prepara na História – também se encontram lado a lado alhures na apocalíptica do judaísmo e do cristianismo primitivo e são vistas em conjunto" (KÜMMEL, *Einleitung,* p. 229). Essa argumentação, porém, não resolve a mencionada tensão: em 1 Ts 4.13-5.11 Paulo incute a proximidade da parusia, 2 Ts 2 afirma que a proximidade da parusia sequer entraria em cogitação; a tensão permanece. Em outras palavras: quanto à matéria, o trecho de 2 Ts 2 não dá motivo para desconfiar da autenticidade, no entanto dá motivos para isso com sua tendência no sentido de abafar a expectativa da parusia iminente.

b) A relação literária

A relação literária entre as duas cartas é de intimidade extraordinária (para simplificar, uso as siglas I e II). Todo o conteúdo de II, com exceção de 1.5-10; 2.1-12, encontra-se também em I, enquanto I ainda contém vários outros conteúdos. Os trechos paralelos têm, novamente com exceção do escatológico, a mesma seqüência. A isso acrescem numerosas coincidências literais. O que chama especialmente a atenção é o fato de que o tema do agradecimento do proêmio é repetido em ambas as cartas (I 1.2; 2.13; II 1.3, 2.13), e que em segundo lugar também ocorre, nos dois casos, o destaque do "nós" (I 2.13 καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς εὐχαριστοῦμεν, II 2,13 ἡμεῖς δὲ ὀφείλομεν εὐχαριστεῖν); em I 2.13, essa ênfase no "nós" é condicionada pelo contexto, em II 2.13, porém, esse não é o caso: aqui retorna a correspondente frase em I. Até onde vão as coincidências pode ser visto nas tabelas em WREDE.

Tais coincidências não podem ser acaso, mas indicam dependência literária de II de I. Como não é de supor que Paulo tivesse copiado uma segunda carta à mesma comunidade da minuta da carta enviada pouco antes, ou que tivesse a primeira de memória, infere-se que o autor

deve ser outro: uma pessoa desconhecida teria escrito II para, com a autoridade do apóstolo, abafar os excessos escatológicos.

Mas também essa hipótese foi alvo de cerrados protestos. Argumentou-se que ela não permitiria entrever o princípio segundo o qual o imitador teria procedido, por que teria acolhido isso e omitido aquilo, por que teria acolhido este trecho literalmente e modificado aquele outro. M. DIBELIUS tentou explicar as concordâncias e divergências nas paralelas mais importantes positivamente como variações do mesmo estilo epistolar (assim em II 2.13-17) e do mesmo esquema catequético (assim em II 3.6-16). No entanto, ainda assim há questões que ficam em aberto (*vide abaixo*)[167].

Supondo-se que as dúvidas acerca da autenticidade estariam, se não desfeitas pelos contra-argumentos, no entanto neutralizadas, apresenta-se uma singular contradição. A diferença da situação da comunidade (em I inquietação por causa da morte de cristãos antes da parusia, em II exageradas expectativas escatológicas) e as diferenças nos enunciados escatológicos das cartas (em I expectativa iminente, em II polêmica contra ela) nos obrigam a supor um espaço de tempo não muito breve entre I e II, no qual Paulo poderia ter mudado sua opinião acerca da proximidade da parusia e também a situação da comunidade poderia ter mudado. A íntima relação literária das duas cartas, no entanto, nos obriga a aproximar a data da redação o quanto possível.

A divergência na atitude escatológica não foi sentida com tanta intensidade na pesquisa, em contrapartida se sentiu tanto mais a dificuldade que consiste em que Paulo teria escrito à mesma comunidade, em rápida sucessão, duas cartas de conteúdo tão idêntico. No entanto, seriam os destinatários os mesmos?

c) O círculo de leitores

Em 1910, A. VON HARNACK levantou a engenhosa hipótese de que II não se teria dirigido a toda a comunidade, e, sim, a uma minoria cristã-judaica em Tessalônica, e isso simultaneamente com I. Esse último

[167] Ocasionalmente se tentou resolver o enigma literário com o recurso a uma antiga suposição de HUGO GROTIUS (1640) de que II seria de data anterior a I (p. ex.. MICHAELIS), na opinião de que seria mais fácil compreender I como paráfrase ampliada de II do que II como excerto de I. Mas a inversão da ordem cronológica cai por terra diante do fato de que a carta anterior mencionada em II 2.2,15 pode ser somente I em virtude de II 2.1, e I se revela por 2.17-3.6 como primeiro contato escrito de Paulo com Tessalônica.

fator explica a semelhança das duas cartas na estrutura e na formulação. A tese de que os destinatários seriam cristãos-judaicos é embasada por HARNACK com o cunho judaico-vétero-testamentário de II (1.5-12; 2.1-12), e sobretudo com a caracterização dos interlocutores como "irmãos amados por Deus, porque Deus os escolheu como primícias" (variante ἀπαρχήν em vez de ἀπ' ἀρχῆς) (2.13); adicionalmente apóia essa hipótese pela passagem de I 5.27, que indica uma tensão ou até mesmo uma cisão na comunidade; e desconfia que a *adscriptio* teria possuído um acréscimo restringente, o qual teria sido extirpado durante a coleção e publicação das cartas paulinas.

Contra essa tese, porém, se argumentou reiteradas vezes, e com razão, que Paulo não teria tolerado a existência de uma comunidade cristã-judaica paralela (cf. Gl 2.11-14), como, aliás, também no mais reage com energia à formação de grupos (1 Co 1-4). Por isso DIBELIUS modificou a tese, afirmando que I se dirigiria à direção da comunidade, e II a toda a comunidade, especialmente com vistas ao culto. Mas também essa versão oferece dificuldades. Pois também I deveria ser lido no culto, de acordo com 5.27, e dirige-se, a concluir por seu conteúdo, a toda a comunidade. Caso se diferenciasse o círculo de leitores da maneira mencionada, então admira que a admoestação no sentido de respeitar os dirigentes da comunidade (I 5.12s.) se encontra na carta dirigida a estes, ao invés de na carta dirigida a toda a comunidade, e que, inversamente, a instrução para a disciplina eclesiástica (II 3.6,14s.) se encontra na carta dirigida à toda a comunidade e não na carta dirigida aos líderes. Sobretudo, porém, o problema que se quer resolver pela suposição de dois círculos de leitores distintos não é resolvido; pois, visto que também I deve ser lida perante toda a comunidade, conforme 5.27, permanece sem resposta a pergunta como Paulo pôde escrever simultaneamente (HARNACK) ou com breve intervalo (DIBELIUS) duas cartas de conteúdo tão semelhante à mesma comunidade.

Por isso foi proposta uma terceira variante: a analogia literária das duas cartas nada teria de perturbador se II tivesse sido redigida quase simultaneamente com I, mas dirigida a outra comunidade; II teria chegado a Tessalônica por intercâmbio e cópia e teria recebido aqui o atual endereço. M. GOGUEL propôs Beréia, em conexão com uma possibilidade cogitada e rejeitada por HARNACK[168]. E. SCHWEIZER tentou mostrar, com argumentos melhores, que originalmente II havia sido endereçada a Filipos. Seu argumento principal a favor de Filipos: Policarpo

[168] *Introduction au NT IV 1*, 1925, p. 335ss.

de Esmirna refere-se em sua carta a Filipos a "cartas" (no plural) de Paulo a essa comunidade (Polic 3.2) e cita em 11. 3 uma passagem de 2 Ts 1.4 como constante em uma carta de Paulo a Filipos; considerando-se seriamente as duas afirmações, então por volta do ano de 110 d.C. Policarpo não apenas teria tido conhecimento de várias cartas de Paulo a Filipos, mas conhecido ainda II como tal. Sob a suposição de que II seria uma carta a Filipos, parece que as dificuldades literárias se resolvem. No entanto, restam dúvidas. A suposição da mudança do endereço na verdade não oferece dificuldades insuperáveis, não obstante oferece algumas. Acima de tudo, porém, a tese Filipos cai por terra diante do fato de que II 2.12,15 pressupõem uma carta paulina anterior, sendo, porém, que essa não pode ser uma carta aos filipenses, e, sim, tem que ser 1 Tessalonicenses; pois com a expressão "por causa ... de nossa reunião com ele (a saber, com o Senhor na parusia)" II 2.1 se refere a I 4.17. Portanto deveremos reconhecer em Polic 11.3 um engano na atribuição da citação (sem negar a existência de várias cartas de Paulo aos filipenses) e ficar com a originalidade do endereço de II.

As hipóteses sobre diferentes círculos de leitores de I e II não convencem, não são capazes de resolver o enigma literário, e com isso também não são capazes de demonstrar a autoria paulina de II. Tanto mais pesam as diferenças entre I e II na atitude escatológica.

d) Deslocamentos da ênfase

Os deslocamentos da ênfase na terminologia de II em relação a I e outras cartas autenticamente paulinas aumentam o ceticismo. H. Braun mostrou o deslocamento para o moralismo, menos evidente, mas nem por isso menos esclarecedor, e vê na reiterada substituição do θεός em I por κύριος em II um sinal da transferência dos atributos originalmente referentes a Deus para Cristo, tal como é típico para a segunda geração cristã.

e) Conclusão

Fazendo um balanço dos prós e contras na questão da autenticidade, constata-se que são maioria as razões a favor da inautenticidade. Decisivas foram as seguintes razões: em primeiro lugar, a íntima afinidade literária de I e II associada a simultâneas divergências substanciais no tratamento dos mesmos temas teológicos – um dilema que se explica somente com a suposição de uma imitação consciente de I

pelo autor de II. Além disso as próprias diferenças substanciais; sobretudo o combate da expectativa iminente da parusia como irracional (σαλευθῆναι ὑμᾶς ἀπὸ τοῦ νοός II 2.2), enquanto em I, mas também ainda em suas últimas cartas, Paulo está convencido da proximidade da parusia (Fp 4.5; Rm 13.11), ainda que não mais esperasse que ele próprio a presenciaria ainda em vida (cf. I 4.7 com Fp 1.20s.).

A isso se junta a expressa cautela na polêmica contra a invocação de "uma carta, que supostamente foi escrita por nós" (2.2) e a não menos expressa garantia de autenticidade: "A saudação de minha própria mão, de Paulo; esse é o sinal em cada carta; é assim que escrevo" (3.17). Ambos os versículos são problemáticos em vários sentidos. Uma vez pelo fato de que já em tempo de vida do apóstolo teria havido cartas simuladas; além disso pelo fato de não se ter defendido de modo mais enérgico contra elas; por fim, pelo fato de que, na verdade, as duas passagens se contradizem: se as cartas paulinas são reconhecíveis pela assinatura de próprio punho, então referências a pretensas cartas de Paulo não fazem sentido – ou se trata de uma época em que existiam mais cópias. A existência de cartas simuladas pressuposta em 2.2; 3.17 aponta, conforme WREDE o mostrou com acerto, para uma época pós-paulina, do mesmo modo como as razões literárias e teológicas. Contra a datação (p. ex., de KÜMMEL, p. 231) se argumenta ocasionalmente que a profecia de que o adversário se assentaria no templo de Deus (2.2) pressuporia a existência do templo em Jerusalém, que, portanto 2 Tessalonicenses teria sido escrita antes do ano 70. Mas a profanação do templo é um *topos* tão enraizado que ainda persistiu inclusive em apocalipses depois da destruição de Jerusalém[169]. A passagem 2 Ts 2.4 "de modo algum" oferece um argumento "contra a autenticidade"[170].

4. *Origem*

Como agora explicar a origem de 2 Tessalonicenses? Essa pergunta se reduz à pergunta por que o autor escreveu na máscara de Paulo. Pois a situação pressuposta e o fim da carta permanecem os mesmos como sob a suposição da autenticidade – expectativa entusiasta da parusia iminente lá e seu combate aqui – e não há necessidade de repeti-los aqui (*vide* item 2, p. 122). Ocasionalmente se contestou a possibilidade de uma discussão desse assunto na segunda geração pós-

[169] Comprovantes em DIBELIUS, p. 45s.
[170] DIBELIUS, p. 45.

cristã; assim, por exemplo, segundo KÜMMEL (p. 231), “ela não pode ser explicada com tendências pós-paulinas de 1 João”. Mas a expectativa entusiasta da parusia não existiu somente na primeira geração, ela recrudesceu sempre de novo também em época posterior, como o demonstram o Apocalipse de João e o montanismo. E que por volta do fim do séc. I se sentiu a necessidade de abafar a expectativa iminente da parusia, ensina-o a maneira como Lucas trabalhou o “apocalipse sinótico” (Mc 13)[171], mas também já a maneira como Marcos trabalhou a matéria[172]. Esse fenômeno de analogia mostra que uma instrução escatológica como a de 2 Ts 2 de modo algum constituía um anacronismo na época pós-paulina, também não na área missionária e de influência paulina.

Pois, é de uma discussão dentro dessa área que se trata na Segunda Carta aos Tessalonicenses. Tanto os entusiastas escatológicos quanto os autores da carta consideram-se bons “paulinos”. Para ambos, Paulo é uma autoridade incontestável. Não é somente o “Espírito”, o elemento pneumático que está em jogo, e, sim, também a referência à “palavra”, à pregação, e sobretudo a uma carta de Paulo, a saber, 1 Tessalonicenses (cf. II 2.1s. com I 4.17). Eles conservam e estimulam a expectativa iminente da parusia na convicção de que desse modo estão preservando a herança paulina; se e em que medida houve a influência de acontecimentos exteriores – eventualmente a perseguição (II 1.4) –, não se pode constatar. O autor de 2 Tessalonicenses reflete, porém, o fato da demora da parusia; para ele a expectativa iminente não é heresia anticristã, como para Lucas (21.8), mas uma ilusão (2.3) e, sobretudo, “insensata” (ἀπὸ τοῦ νοός 2.2). Além disso, pela invocação de Paulo, vê o próprio apóstolo desacreditado e falsificado. Por isso esse discípulo de Paulo escreve como “Paulo”, e isso com vistas à importância de 1 Tessalonicenses entre os entusiastas, uma segunda carta aos tessalonicenses; desse modo ele procura arrancar Paulo das mãos dos entusiastas, interpretá-lo de modo atualizado e para, desse modo, conservá-lo para a Igreja. Interessante é, do ponto de vista histórico-literário e teológico, essa simulação de uma carta de Paulo, a imitação literária, as modificações teológicas e a recepção de elementos tradicionais – no caso, de elementos apocalípticos.

---

[171] Lc 21.8 insere em Mc 13.6 como segunda marca dos “sedutores”, “o tempo está próximo”, declarando, pois a expectativa imediata como herética. Cf. além disso o “antes de todos esses acontecimentos” em Lc 21.12 com Mc 13.9 e a historizante reinterpretação da passagem escatológica do anticristo de Mc 13.14ss. referida à destruição de Jerusalém em Lc 21.20ss.

[172] Mc 13.7 (“mas isso ainda não é o fim”), 8 (“isso é começo das dores”), 10.

2 Tessalonicenses não é uma carta verdadeira, e, sim, um escrito polêmico em forma de carta. Como visa circunstâncias concretas, deveremos designá-la como tratado com determinado objetivo.

Onde se deve procurar essas circunstâncias concretas não pode ser dito com certeza, talvez na própria cidade de Tessalônica, em todo caso numa comunidade na qual 1 Tessalonicenses era prestigiada e estava sendo usada.

O lugar de origem é desconhecido, ele deverá ser procurado, como no caso da maioria dos pseudo-epígrafos, no lugar para o qual a "carta" está pretensamente endereçada, ou lá onde ela aparece primeiro. Como 2 Tessalonicenses é citada pela primeira vez em Policarpo de Esmirna e é supostamente conhecida em Filipos, pode-se supor uma comunidade da Macedônia (ou da Ásia Menor) como lugar de origem.

Do mesmo modo é desconhecida a data do surgimento da carta; o *terminus ad quem* é dado pela carta de Policarpo (cerca de 110), mas um *terminus a quo* é impossível fixar.

Como 2 Tessalonicenses não mostra indícios de graves perseguições aos cristãos, não se deve tomar uma data muito próxima do Apocalipse de João, e como pressupõe evidentemente que não existem mais autógrafos paulinos, também não uma data muito próxima da morte de Paulo, e, sim, se poderá supor eventualmente a segunda metade dos anos 80 como época em que a carta foi escrita.

2 Tessalonicenses é, provavelmente, a mais antiga carta pseudopaulina que nos ficou preservada, ainda que não a primeira, a julgar por 2.2; 3.17. Caracterizá-la como "falsificação" seria a-histórico e falso em vista dos costumes literários da antiguidade. Ela mostra de modo exemplar os elementos estruturais dos escritos dêutero-paulinos e com isso de um setor essencial da história da literatura cristã-primitiva: a carta paulina simulada como recurso literário para discutir problemas intra-eclesiais e como método dessa discussão, a saber, recorrer a Paulo como *a* autoridade, desenvolvimento atualizante e modificador de conceitos paulinos, recepção crítica de outras tradições. Em comparação com as outras cartas dêutero-paulinas 2 Ts mostra tudo isso de modo bastante discreto e pouco exigente; ela representa um estágio no início desse processo.

Apêndice

Quero ao menos mencionar a tentativa de W. SCHMITHALS de demonstrar que as duas cartas aos tessalonicenses são uma composição de

quatro cartas (autênticas) aos tessalonicenses, e de reconstruir essas quatro cartas por meio de divisões e reorganização. Seriam elas na seguinte ordem:

A = 2 Ts 1.1-12 + 3.6-16
B = 1 Ts 1.1-2.12 + 4.3 (2)-5.28
C = 2 Ts 2.13,14 + 2.1-12 + 2.15-3.5 + 3.17,18
D = 1 Ts 2.13-4.2 (1)

O resultado não me convenceu, tampouco o método. Para uma discussão dessa construção hipotética perfeitamente dispensável este não é o lugar apropriado.

§ 7. A CARTA AOS GÁLATAS

Comentários:

HNT: H. LIETZMANN, 3ª ed., 1932; KNT: T. ZAHN, 3ª ed., 1922; MeyerK: H. SCHLIER, 12ª ed., 1962; NTD: H. W. BEYER-P. ALTHAUS, 9ª ed., 1962; ThHK: A. OEPKE, 2ª ed., 1957; ICC: E. D. BURTON, 1921; Moffat, NTC: G. S. DUNCAN, 1934; CNT: P. BONNARD, 1953: ÉtB: M.-J. LAGRANGE, 2ª ed., 1925; HThK: F. MUSSNER, 1974.

Estudos:

G. STÄHLIN, *RGG II*, 3ª ed., cl. 1187ss.
W. FOERSTER, "Abfassungszeit und Ziel des Galaterbriefes, Apophoreta", Festschrift E. Haenchen, *BZNW 30*, 1964, p. 135ss.
E. HIRSCH, "Petrus und Paulus", *ZNW 29*, 1930, 63ss.
______, "Zwei Fragen zu Galater 6", *ib.* p. 192ss.
G. KLEIN, *Gal 2.6-9 und die Geschichte der Jerusalemer Urgemeinde* – ders. Idem: *Rekonstruktion und Interpretation*, 1969, p. 99ss.
W. LÜTGERT, "Gesetz und Geist. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Galaterbriefes", *BFChTh 22*, 6, 1919.
T. W. MANSON, *St. Paul in Ephesus: (2) The Problem of the Epistle to the Galatians* = Idem: *Studies in the Gospel and Epistles*, 1962, p. 168ss.
J. MUNCK, "Paulus und und die Heilsgeschichte", *Act. Jutl. 26, 1*, 1954, p. 79ss.
H. J. ROPES, "The Singular Probleme of the Epistle to the Galatians", *HThSt 14*, 1929.

W. SCHMITHALS, "Die Häretiker in Galatien" = Idem: "Paulus und die Gnostiker", *ThF 35*, 1965, 9ss.
E. SCHWEIZER, *Die "Elemente der Welt", Gl 4.3-9; Cl 2.8,20* = Idem: *Beiträge zur Theologie des NT,* 1970, p. 147ss.
R. K. SHERK, "The Legates of Galatia from Augustus to Diocletian", *The J. Hopkins University Studies in Historical and Political Sciences,* 69, 2, 1952.
F. STÄHELIN, *Geschichte der kleinasiatischen Galater,* 2ª ed., 1907.
L. WEISGERBER, *Galatische Sprachreste,* Natalicium, Festschrift J. Geffcken, 1931, p. 151ss.

Para a biografia de Paulo e a história do cristianismo primitivo, para as tensões intra-eclesiásticas daquele tempo, não apenas para as regionalmente condicionadas, para a teologia do apóstolo, seu conteúdo e seu desdobramento em uma situação concreta, a Carta aos Gálatas é o documento mais informativo. Sabe-se bem o quanto Lutero prezou Gálatas. Tomando-a por base, F. C. BAUR tentou reconstruir, especialmente com base em suas informações sobre o antagonismo entre Paulo e Pedro, e com base nos dados de 1 Coríntios sobre os partidos, especialmente sobre o partido de Cefas, a história do cristianismo primitivo como conflito e paulatino equilíbrio de judeus-cristãos petrinos fiéis à Lei e gentílicos-cristãos paulinos, livres da Lei, uma imagem da história que tem seus reflexos até hoje. Ainda que hoje se tenha uma imagem bem mais complicada da história do cristianismo e se interpretem os documentos de modo diferente de BAUR, Gálatas não perdeu seu valor como fonte nem sua importância teológica (e menos ainda seu poder de fascinação).

1. Os destinatários

Paulo envia a carta como circular "às comunidades da Galácia" (1.2), sem mencionar qualquer cidade pelo nome. Evidentemente nenhuma delas tinha o nível de um "subúrbio", como Corinto o era para a Acaia (2 Co 1.1). Parece tratar-se de pequenas povoações e relativamente próximas uma da outra, e de comunidades intimamente relacionadas entre si, as quais compartilham entre si suas experiências, e às quais alguém pode dirigir-se em bloco. A suposição mais imediata é procurá-las na parte do altiplano da Frígia chamada de Γαλατία, no centro da Ásia Menor. De acordo com o relato de Atos, Paulo percorreu essa região (Γαλατικὴν χώραν) na chamada segunda viagem missionária (16.6) e a revisitou na terceira, "fortalecendo os discípulos" de lá (18.23).

O fato de que essa localização não é aceita por unanimidade deve-se à história da Galácia e dos gálatas.

a) Galácia e gálatas

A palavra Γαλάται é fonética e semanticamente sinônima de Κέλται, e é designação para as tribos celtas que no ano 278 a.C. foram chamados do Balcã para a Ásia menor pelo rei Nicomedes da Bitínia e que foram contratados como mercenários para a luta pelo trono. Em breve, porém, eles se tornaram independentes, perturbavam a Ásia Menor com saques e se fixaram por volta de 240-230 a.C. na mencionada região entre o Sangários central e o Halis, daí o nome Γαλατία.

Tratava-se de três tribos, das quais cada uma tinha seu povoado-sede: Pessino, Anquira (Ancara) e Tavio. Mas continuaram inquietos, fizeram guerra ora como mercenários, ora por conta própria. Da maior importância para seu futuro tornou-se o fato de que, depois de uma dura derrota contra os romanos (189), os gálatas se tornaram fiéis adeptos de Roma. Pois depois que Eumenes de Pérgamo os derrotou e os anexou alguns anos mais tarde – construiu o altar dedicado a Zeus de Pérgamo no ano de 180 para glorificar sua vitória –, o senado romano declarou a autonomia da Galácia em 166, sob a condição de que permanecessem em suas sedes residenciais. Passaram a viver sob príncipes nativos com constituição própria e prestavam serviços militares aos romanos. Um de seus príncipes, Deiótaro, recebeu o título de rei por serviços militares prestados contra Mitridates, e nos anos 44-40 foi rei das tribos unidas da Galácia. Um secretário de Estado e general de campo de Deiótaro, Amintas, desde o ano 39 rei da Pisídia, recebeu por doação de Antônio, no ano 36 a.C., também a jurisdição sobre o território do falecido Deiótaro, a região da Galácia, e pôde, visto que havia reconhecido Antônio em tempo e o havia apoiado vigorosamente na pacificação da Ásia Menor, em campanhas bem sucedidas, anexar outros territórios – Licaônia, Panfília e Cilícia. Depois de sua morte, Augusto transformou todo esse complexo em uma província romana no ano de 25 a.C. e a ela foram anexados ainda a Isáuria, Paflagônia e Ponto Galático. Essa província não recebeu uma denominação oficial uniforme[173]. No uso lingüístico oficial, eram enumeradas as diversas regiões dessa província[174], ou

[173] Referente ao que segue, *vide* Lietzmann, p. 3s.; Schlier, p. 15s.; Sherk, p. 19ss.

[174] O funcionário mais graduado era chamado de *leg(atus) Aug(usti) pro pr(aetore) provinc(ae* ou *– iarum) Gal(atiae) Pisid(tiae) Phryg(iae) Luc(aoniae) Isau(riae) Paphlag(oniae) Ponti Galat(ici) Ponti Polemoniani Arm(eniae); CIL III,* Suppl. 6818.

se fazia uma alusão sumária (ἐπίτροπος ἐπαρχείας Γαλατίας καὶ τῶν σύνεγγυς ἐθνῶν) ou também uma vez se fala da "Província Galática" (τῆς Γαλατικῆς ἐπαρχείας, não da "Província Galácia"!).

"Galácia" portanto nunca é o nome da Província no uso lingüístico oficial, e, sim, nome da região. Autores, todavia, usam "Galácia" também como designação da Província. No linguajar cotidiano do tempo de Paulo pode ser designada com "Galácia" tanto a região, a Galácia propriamente dita, como também a Província *a priori*.

b) As comunidades da Galácia

A expressão ambígua torna problemática a localização das "comunides da Galácia". Seria na Galácia propriamente dito, na região entre os rios Sangários e Halis, portanto no norte da Província, o que, à primeira vista, parece ser o mais imediato, ou antes numa região da Província, portanto no sul da Ásia Menor? Essa última possibilidade já foi sugerida no séc. XVIII por J. J. SCHMIDT (1748), mais tarde por T. W. RAMSEY e T. ZAHN, e é defendida nos tempos mais recentes, entre outros, por T. W. MANSON, MICHAELIS e G. KLEIN, a primeira, por exemplo, por JÜLICHER, H. SCHLIER, W. G. KÜMMEL e MARXSEN. A briga pela hipótese "norte da Galácia", melhor, "hipótese da região" e pela "hipótese sul da Galácia", melhor "hipótese da Província" é enfadonha, mas de sua decisão depende a datação de Gálatas; por isso os argumentos devem ser examinados.

À hipótese da Província, como a menos provável, cabe o ônus da comprovação. Segundo ela, Gálatas se dirige a comunidades fundadas por Paulo na chamada primeira viagem missionária, na Pisídia ou na Licaônia (At 13s.), em regiões que naquele tempo já pertenciam à Província "galática" há cerca de 100 anos.

Dentre os diversos argumentos a favor da hipótese da Província menciono somente os mais importantes, não defendidos por todos os seus representantes.

1. Paulo usaria para a designação das regiões por ele visitadas os nomes romanos para as províncias, não os nomes das regiões; por isso "Galácia" deveria ser entendido como nome de Província, e poderia perfeitamente significar também Pisídia ou Licaônia. – No entanto a afirmação sobre o uso lingüístico de Paulo não confere. "Síria" (Gl 1.21) não designa a Província romana, à qual também pertencia a Judéia (1.22), e, sim, conforme ambos os nomes aparecem um junto ao outro, a Síria

selêucida (de fala grega). "Arábia" (Gl 1.17) e a "Judéia" várias vezes mencionadas (1 Ts 2.1; Rm 15.31; 2 Co 1.16) não eram províncias naquele tempo.

2. Várias passagens de Gálatas (3.2s.,13s., 23s.; 4.2,5; 5.1) pressuporiam judeus nascidos nas "comunidades da Galácia"; na região, porém, não viviam judeus natos, e, sim, somente no sul da Província. – No entanto, essas passagens não falam de uma parte, e, sim, da totalidade dos cristãos galáticos e "comprovam a nacionalidade judaica de todos os gálatas ou de nenhum deles" (JÜLICHER-FASCHER, p. 74). De acordo com 4,8; 5.2s. 6.12s., eles eram antigos pagãos.

3. Paulo diz em 1 Co 16.1 que teria dado instruções para o levantamento da coleta nas "comunidades da Galácia". Na lista dos acompanhantes de Paulo (At 20.4), encarregados de levar a coleta a Jerusalém, não são mencionados representantes da região da Galácia, no entanto são mencionados, ao lado dos da Macedônia e da Ásia, ainda Gaio de Derbe e Timóteo de Listra; como Derbe e Listra fazem parte da Província Galática, esses devem ser os mencionados em 1 Co 16.1. – Mas a lista de At 20.4, cujo texto, aliás, nos foi legado de modo incerto, também não menciona representantes de Corinto (Acaia), o que seria de se esperar de acordo com 1 Co 16.1ss.; 2 Co 8s. e Rm 15.26, sem que se pudesse concluir daí – pressupondo uma vez que a lista seja completa – que lá não havia sido realizada a coleta. O fato de a Galácia não ser mencionada na lista, portanto, nada significa.

4. A atividade missionária contra Paulo teria seguido seus passos e teria atacado por primeiro as regiões de sua primeira viagem missionária. – No entanto sequer é certo que se tratou de uma contra-ação de grande envergadura, organizada conforme planos bem determinados, de onde e de quem ela partiu e quando começou.

5. A região da Galácia não teria sido um objeto missionário apropriado por causa dos dialetos celtas ali predominantes. – É certo que as etnias da Ásia Menor ainda conservaram por séculos suas particularidades nacionais e sua língua[175]. Mas quase todas estavam helenizadas, e os gálatas, os habitantes celtas da região Galácia, haviam adotado o grego como língua oficial[176].

6. Como se pressupõe que Barnabé era conhecido dos destinatários (Gl 2.2,9,13), ele deveria ter estado presente na fundação da comunidade, a comunidade deveria ter sido fundada na primeira viagem missionária, devendo ela, portanto, ser localizada no sul da Província. – Essa, porém, é uma conclusão errada; pois Barnabé era uma personalidade

---

[175] Cf. K. HOLL, "Das Fortleben der Volkssprachen in Kleinasien in nachchristlicher Zeit": *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II,* 1928, p. 238ss,

[176] J. MOREAU, *Die Welt der Kelten,* 1958, p. 38.

cristã-primitiva proeminente e também se pressupõe que seja conhecido em Corinto (1 Co 9.6) e em Colossos (Cl 4.10), onde nunca esteve.

7. As escavações na região Galácia não haviam revelado provas arqueológicas para a existência de comunidades cristãs antes do séc. III; portanto os destinatários de Gálatas não podem ser procurados na região. – No entanto, também essa conclusão não é concludente. O resultado das pesquisas arqueológicas – se o quadro não vier a modificar-se ainda por novas escavações – pode ter outros motivos: a aversão dos gálatas a conglomerados maiores, que, aliás, também é documentada pela falta de um nome de cidade no pré-escrito, e/ou, o desaparecimento das comunidades da Galácia no paganismo e na heresia, o que Paulo certamente não teme sem razão (4.8-11).

Os argumentos a favor da hipótese da Província são pouco convincentes. Os argumentos a favor da tese da região são os seguintes:

1. O uso lingüístico contemporâneo de ἡ Γαλατία, que é a designação oficial da região, não, porém, da Província. Se historiadores denominam ocasionalmente a Província de Galácia, isso significa uma abreviação cômoda da complicada denominação oficial, não, porém, sinal de um uso lingüístico costumeiro.

2. O uso lexicológico contemporâneo de οἱ Γαλάται, que com isso designa exclusivamente os habitantes da região[177]. As etnias da Ásia Menor tinham orgulho de suas particularidades étnicas, apesar da helenização. É difícil imaginar que Paulo, natural da Ásia Menor, poderia ter apostrofado pisídios da Antioquia ou licaônios de Listra de "gálatas insensatos" (3.1).

3. O uso lingüístico de Paulo, que de modo algum usa somente nomes de Províncias.

Esses argumentos lingüísticos são contundentes. Eles confirmam a compreensão mais imediata da *adscriptio* de que os destinatários de Gálatas devem ser procurados na região da Galácia, e em nenhum outro lugar.

c) Paulo e as comunidades da Galácia

Todas as informações essenciais sobre a fundação das comunidades da Galácia e os acontecimentos até a redação têm que ser extraídas da própria carta. Pois Atos contém somente duas breves notícias sobre o

[177] PW XIII, 556.

contato de Paulo com a região da Galácia, cuja precariedade levou a que se procurassem os destinatários alhures, e não aqui.

A primeira notícia em At 16.6 (Paulo e seus acompanhantes Silas e Timóteo "percorreram a Frígia e a região da Galácia, impedidos que foram pelo Espírito de anunciar a apalavra na Ásia") soa como se Paulo não tivesse realizado ali nenhum trabalho missionário; de acordo com a segunda, porém, em 18.21 (Paulo "percorreu sucessivamente a região da Galácia e Frígia, e fortaleceu todos os discípulos") existiam cristãos ali. Não se deverá dar ênfase no fato de que 18.23 fala de "discípulos", não, porém, de "comunidades", e concluir daí que lá não existiam comunidades e tão-somente um pequeno número de cristãos (MICHAELIS, p. 184); o uso lingüístico de Atos não permite tal conclusão[178]. A brevidade da descrição em At 16 se deve à redução do itinerário (vv. 6-8) e está fundamentada na economia literária e teológica do autor: ele quer mostrar que Paulo foi como que forçado a passar para a Europa por intervenção divina; por isso dedica à viagem através do interior da Ásia Menor, que demanda muito tempo e foi dificultada por vários empecilhos, apenas algumas linhas (vv. 6-8), para depois narrar o sonho orientador, a viagem marítima para a Macedônia e os acontecimentos em Filipos tranqüila e extensivamente (16.9-40). Também em 18.23 o itinerário está abreviado, a saída para a terceira viagem missionária segue quase sem cesura, Paulo tem que chegar o mais depressa possível da Antioquia da Síria a Éfeso. No entanto, Lucas evidentemente não tem muito interesse nas comunidades da "região galática" e da Frígia, do contrário não as teria mencionado com tal brevidade uma segunda vez. Será que esse desinteresse é motivado pelo estado eclesiástico em que se encontram aquelas regiões no tempo de Lucas? Seja como for, de Atos se depreende que Paulo fundou comunidades na região da Galácia na segunda viagem missionária e as visitou na terceira.

A epístola aos Gálatas concretiza essas escassas informações por meio de alguns detalhes. Paulo chama os cristãos da Galácia como seus próprios filhos (4.19) e a si mesmo como o primeiro missionário do qual ouviram a mensagem cristã (1.8ss., 3.2). Quando trabalhou entre eles, Paulo estava doente, mas os gálatas receberam a ele e seu evangelho de boa vontade: "Vocês sabem, porém, que pela primeira vez lhes anunciei o Evangelho por causa de uma enfermidade (δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκός). Aí não repudiaram com desprezo a tentação que minha carne

[178] De acordo com At 14.22, Paulo "fortalece" igualmente os "discípulos", os quais, no entanto, são chamados de "comunidades" em 14.23.

lhes preparava, e também não a escarraram, antes me receberam como a um anjo de Deus, como a Cristo mesmo" (4.13s.). Será que a expressão δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκός designa as circunstâncias, isso é, que Paulo teria adoecido durante seu trabalho missionário entre os gálatas? Ou será que indica a razão, isso é, que Paulo teria sido obrigado a permanecer entre os gálatas por causa de uma doença, embora o destino de sua viagem tivesse sido outro, e que nessa ocasião tivesse anunciado ali o Evangelho? É difícil decidir esse dilema. No segundo caso, seria possível enxergar uma ligação com At 16.6: Paulo teria sido impedido pelo Espírito Santo de viajar da região da Galácia para a Ásia, justamente por meio desse adoecimento. Paulo acentua a intensidade da enfermidade – ela significou uma "tentação" de ver nele um homem castigado pela divindade, e por isso "desprezá-lo" e proteger-se contra ele por meio do feitiço apotropaico de ἀποτροπή (ação de afastar, uma desgraça) "escarrar" –, a fim de destacar a solicitude, a abnegação (v. 15) e o carinho dos gálatas. Apesar da "fraqueza da carne", o trabalho missionário foi um grande sucesso.

Em Gálatas também se encontram indícios de que Paulo esteve mais uma vez na Galácia antes de escrever a presente carta.

Se escreve em 4.13: "anunciei-lhes o Evangelho τὸ πρότερον", o τὸ πρότερον pode significar tanto "pela primeira vez" como também "outrora"; lexicologicamente, portanto, não se pode provar, que Paulo quer distinguir a estada durante a qual aconteceu a fundação de uma estada posterior[179]. Mas se estivesse estado somente uma única vez antes da carta, a caracterização dessa visita por "outrora", "anteriormente" seria totalmente supérflua; "4.13 ... pressupõe antes ... *duas* visitas de Paulo na Galácia"[180]. Para isso existem também indícios indiretos. De acordo com 1.6s., Paulo está muito surpreso com o fato de que os gálatas se deixaram desviar "tão depressa" do Evangelho; portanto não pode ter escrito a carta muito depois de sua saída. Seu juízo sobre seu estado de fé: "Vocês andavam tão bem" (5.7) parece referir-se não (apenas) a seu comportamento já caracterizado em 4.13ss. por ocasião da época da fundação, e, sim, à fiel persistência de sua fé durante um período maior, e parece refletir a última impressão pessoal que Paulo tinha obtido deles (cf. 5.7*b*). Ambas as passagens fazem um sentido bom somente sob a pressuposição de uma segunda estada entre os gálatas. Pode-se equiparar essa permanência sem hesitar com aquela permanência menciona-

[179] BAUER, *Wörterbuch*, 1432.
[180] KÜMMEL, p. 264.

da em At 18.23 e determinar a partir daí as condições em que a carta foi escrita.

Paulo fez uma movimentada campanha a favor da coleta na Galácia (Gl 2.10) e inclusive desenvolveu aqui um modelo para as modalidades que ele recomendou também para Corinto ("Assim como o ordenei nas comunidades da Galácia, procedam também vocês ..." – 1 Co 16.1ss.); segundo o teor de ambas as passagens, o resultado deve ter sido bom. É difícil decidir se Paulo promoveu a coleta na Galácia já durante a estada da fundação, ou, como parece sugerir 1 Co 16.1 e como supõe JÜLICHER[181], primeiro não muito antes da redação de 1 Coríntios – o que seria mais um indício para uma segunda visita.

Aceitando-se as informações de At 16.6; 18.23 como historicamente confiáveis, então a fundação das comunidades da Galácia poderia ser datada para o ano 49 d.C. aproximadamente, a segunda visita para não antes do ano 52 ou 53.

2. As condições da redação

A carta foi redigida na chamada terceira viagem missionária. Mas uma definição mais exata de lugar e ano permanece hipotética. Pois a informação de 1.6 naturalmente não pode ser aproveitada cronologicamente; não se sabe quando os hereges apareceram, quanto tempo durou até que o sucesso se tornou apreensivo e até que Paulo recebeu a notícia. Paulo não menciona nomes e não envia saudações de cristãos do seu meio, dos quais se pudesse tirar conclusões quanto ao lugar e a partir daí também quanto ao tempo da redação; pois a afirmação de que a expressão "todos os irmãos que estão comigo" (1.2) poderia referir-se somente aos companheiros de Paulo de At 20.4ss. e que, portanto, Gálatas teria sido escrita numa das estações da última viagem de Paulo a Jerusalém (W. FOERSTER), é duvidosa. Por causa de sua temática teológica, aproximou-se a Carta aos Gálatas cronologicamente a Romanos (escrita em Corinto), ou, por causa da frente pretensamente igual, a 2 Coríntios (escrita na Macedônia); mas a doutrina da justificação não ocorreu a Paulo primeiro durante aquele inverno em Corinto, e a polêmica contra hereges – até mesmo caso se tratasse da mesma heresia, o que ainda teria que ser provado – não produz uma precisão cronológica.

[181] *Einleitung*, p. 75s.

Os argumentos aduzidos para datações tão tardias são insuficientes. Gálatas dá a impressão de ter sido escrita não muito depois da última visita do apóstolo na comunidade. Isso sugere que Paulo a escreveu durante sua permanência de três a quatro anos em Éfeso, não no tempo depois, portanto mais ou menos simultaneamente com 1 Coríntios. O fato de a coleta na Galácia ser mencionada em 1 Co 16.1, não, porém, nos capítulos referentes à coleta em 2 Co 8s., dificilmente justifica conclusões cronológicas. A estada em Éfeso situa-se suficientemente próxima da segunda visita na Galácia e, não obstante, deixa um espaço de tempo suficiente para os acontecimentos até a redação, tem, portanto, a seu favor a maior probabilidade.

3. Estrutura e particularidade

Pré-escrito 1.1-5
Reprovação e ameaça 1.6-10
I Parte. A origem divina do evangelho Paulino, provada pela independência de Paulo das autoridades de Jerusalém, o que pode ser controlado historicamente: 1.11-2.21.
1. O comportamento de Paulo antes de se tornar cristão: 1.11-14
2. A atividade autônoma do apóstolo dos gentios desde sua vocação até o concílio dos apóstolos: 1.15-24 (na Arábia; visita em Jerusalém; na Síria e na Cilícia)
3. O sucesso de Paulo no concílio dos apóstolos: 2.1-10
4. A desavença com Pedro em Antioquia: 2.11-21 (a partir de 2.5 transição da exposição histórica para a teológica)

II Parte. Justificação da fé e liberdade da Lei: 3.1-5.12
Primeiro passo: 3.1-4.11
1. Apelo pessoal à atitude espiritual dos gálatas: 3.1-5
2. Prova escriturística: Abraão como testemunha da justiça da fé: 3.6-18
3. O sentido histórico-salvífico da Lei: 3.19-25
4. A liberdade dos filhos de Deus: 3.26-4.7
5. Advertência contra uma recaída: 4.8-11

Segundo passo: 4.12-5.12
1. Apelo pessoal, lembrança da fundação da comunidade: 4.12-20
2. Prova escriturística: Sara e Hagar como imagem da diferença entre liberdade e escravidão: 4.21-31
3. Desafio para preservar a liberdade da Lei: 5.1-12

III Parte: Parênese: 5.13-6.10
1. Liberdade da Lei e andar no Espírito: 5.13-25
2. Admoestações individuais: 5.26-6.10

Conclusão da carta de próprio punho: 6.11-18

Essa "encíclica" às comunidades da Galácia é uma carta polêmica em conteúdo, tom e forma. A maneira como Paulo lida com as formalidades da carta distingue Gálatas de suas outras cartas. No pré-escrito ampliou bastante a *subscriptio* e a *salutatio*, aquela pelo destaque de sua autoridade apostólica e pela nomeação de todos os irmãos de seu círculo como co-remetentes, esta por afirmações cristológicas e por uma doxologia, enquanto formula a *adscriptio* visivelmente em termos muito breves – "às comunidades da Galácia" – sem qualquer *epitheton ornans*, de modo que surge a impressão da uma aspereza intencional. Ele reforça essa impressão pela omissão do proêmio, em lugar do agradecimento pelo estado de fé aparece a admiração por causa da apostasia dos gálatas, em lugar da certificação da intercessão consta a ameaça de anátema (1.6-10). Também a conclusão de próprio punho (6.11ss.) tem cunho polêmico; o voto de paz no v. 16 tem sentido evidentemente crítico, os *aspasmoi* (as saudações) faltam; em vez disso, Paulo não admite qualquer molestação no v. 17, somente a *charis* está livre de polêmica e conclui com o nome de irmão.

Quase toda a carta reflete a irritação na qual Paulo a redigiu; raiva, ironia, sarcasmo, invectivas maliciosas, depois novamente insistentes pedidos de um amor cativante determinam o tom. Em conseqüência disso, às vezes se atrapalha com a sintaxe – vide os anacolutos em 2.4ss. – mas nunca com a linha de pensamentos; nem mesmo na descrição do incidente em Antioquia, no qual Paulo passa de modo despercebido do discurso dirigido a Pedro à exposição para os gálatas (2.11-21): a condução objetiva dos pensamentos é mais importante para Paulo do que a conclusão cênica que se deveria esperar formalmente. Apesar de toda irritação, Paulo conserva sua soberania, apesar de toda polêmica, a linha de pensamentos desta carta de luta revela uma conseqüência tão rigorosa e uma coesão como entre as outras cartas do apóstolo somente as possui a Carta aos Romanos.

O fato de Gálatas ser uma polêmica quanto ao conteúdo não significa que ela consiste exclusivamente disto, e, sim, somente que Paulo desenvolve de modo polêmico o que se denomina de sua "doutrina". De modo mais ou menos polêmico ele também o faz alhures, isso é, por motivos concretos e para muito além desses. A redação de Gálatas não está motivada por muitas perguntas, como, p. ex., em 1 Coríntios, e, sim – assim pelo menos parece – por uma única pergunta, e essa é central: a pergunta pela validade da Lei judaica, isso é, se ela é necessária para a salvação. A confrontação com essa pergunta não era apenas um debate com os adversários na Galácia, e, sim, simultaneamen-

te uma confrontação do apóstolo com seu próprio passado religioso como judeu. Isso dá a Gálatas sua arquitetura sistemática: ela desdobra por coação exterior e necessidade interior o "miolo" da teologia paulina em sua totalidade.

Assim Gálatas se tornou uma circular concebida como carta polêmica, uma "carta doutrinária", correspondência atual e, não obstante, de coesão sistemática. Ela foi motivada por meio de quê?

4. Os adversários

O aparecimento de falsos mestres nas comunidades da Galácia é a motivação da carta; sua finalidade é a de derrotar os falsos mestres e reconduzir as comunidades ao verdadeiro Evangelho. Quem são esses pregadores de heresias? Em que consiste seu "outro evangelho" (1.6)? Essas duas perguntas são inseparáveis. Sua resposta está onerada pela dificuldade causada pelo fato de que Paulo não cita nomes de seus adversários, nem esboça um quadro global de sua doutrina. Para isso também não tinha motivo, visto que os destinatários conheciam ambas as coisas. Paulo apenas pinça determinados pontos, importantes para ele, e desenvolve a partir deles sua refutação. É preciso reconstruir a posição adversária com base nas escassas informações e na controvérsia polêmica. Começamos com o que se pode reconhecer como "doutrina" adversária, porque somente assim é possível determinar quem são os adversários, mais exatamente: a que corrente no cristianismo primitivo pertencem.

a) Os dados da Carta aos Gálatas

As inquietações não têm sua origem no desenvolvimento interno das comunidades da Galácia, mas foram provocadas por pessoas que vieram de fora, que "perturbam" (1.7; cf. 5.10) e "incitam" (5.12) os gálatas. Trata-se de missionários cristãos, pois anunciam um "evangelho", naturalmente, conforme Paulo o diz expressamente, "outro evangelho" que, na realidade, não é Evangelho, e, sim, uma perversão do mesmo em seu oposto (1.6-9). Eles agiram com jeito (4.17; 5.7s.), fascinaram os gálatas (3.1) e tiveram sucesso rápido (1.6).

Paulo chama de "obras da Lei" o que ensinam e exigem (3.2,5), "querer estar sob a Lei" (4.21) e "ser justificado pela Lei" (5.4). Mais concretas são duas outras informações: exigem a circuncisão ritual como condição da salvação (5.2; 6.12s.; cf. 5.6,11s.) e a observação cúltica de

determinadas épocas festivas (4.10). Paulo os caracteriza claramente como nomistas cristãos que proclamam a Lei de Moisés, inclusive circuncisão e calendário festivo, como caminho da salvação, e evidentemente exigem a submissão à Lei como condição da fé cristã.

As informações de Gálatas deixam algumas perguntas em aberto. Especialmente a pergunta pela abrangência do cumprimento da Lei exigido. De 5.3 ("testifico a todo homem que se deixa circuncidar, que está obrigado a guardar *toda* a Lei") se depreende que os pregadores da circuncisão não fizeram tal exigência; e em 6.13 Paulo diz: "Eles mesmos não observam a Lei". Dessas duas passagens alguns exegetas deduzem uma lassidão moral (SCHLIER), ou até mesmo um libertinismo em princípio (SCHMITHALS), mas sem razão. Pois "cumprir toda a Lei" significa de acordo com Paulo, cumprir a Lei na abrangência e com o rigor como ele o fez como judeu e fariseu, isso é, segundo a norma da interpretação farisaica da Lei (Gl 1.14; Fp 3.4-6). No entanto, nem todo judeu está obrigado a cumprir a Lei nesses termos. É sabido que também entre os rabinos existia uma corrente mais rigorosa e uma mais amena; o cumprimento da Lei não estava padronizado nem mesmo para os judeus piedosos da Palestina, o dos judeus da diáspora distinguia-se do dos palestinenses, e a missão judaica entre os gentios não conseguiu passar sem fazer concessões. Um cumprimento de toda a Lei – no sentido farisaico – de qualquer forma era impossível para antigos gentios e fora da Palestina[182]. O fato incriminado por Paulo em 5.3; 6.13 consiste, portanto, em nada mais do que na redução normal do cumprimento da Lei à medida exeqüível para antigos gentios e na esfera gentílica, e não em lassidão moral. O que Paulo diz aos gálatas em 5.3, não é, por acaso, a novidade desconhecida de que circuncisão compromete-se com a totalidade da Lei[183], e, sim, "uma coisa não sem a outra": se optarem pela circuncisão, então que também se sujeitem ao cumprimento da Lei em toda a sua abrangência e rigor. No que consistiam as concessões, todavia, não se pode deduzir da Carta; mas não anulam o fato de que o legalismo foi compreendido como caminho da salvação.

A outra pergunta relaciona-se com o calendário festivo (4.10) e consiste em se saber se a ligação do calendário festivo com o "serviço dos elementos" é uma afirmação paulina ou uma tese dos heréticos.

[182] Cf. E. HIRSCH, p. 194. Referente ao alívio das prescrições da lei religiosa para prosélitos *vide* W. G. BRAUDE, *Jewish Proselyting in the First Five Centuries of the Common Era*, 1940.

[183] Assim SCHMITHALS, p. 22s.,29 e depois dele MARXSEN, *Einleitung*, p. 52.

Muitos exegetas entendem a expressão στοιχεῖα (4.9), ou também στοῖχεῖα τοῦ κόσμου (4.3) como palavras-chave dos adversários e vêem na observação de determinados períodos festivos o indício de uma veneração aos elementos do mundo propagada pelos adversários, um culto aos *stoicheia* (elementos)[184]. Eles fundamentam sua suposição com a ajuda da polêmica anti-herética de Cl 2.8-23, na qual igualmente ocorre a expressão στοιχεῖα τοῦ κόσμου (2.8,20) e onde se combate uma doutrina que, entre outras, igualmente propagada em um calendário festivo (2.16) e, além disso, expressamente uma veneração de anjos (2.18). Vê-se nos elementos do mundo uma palavra-chave herética, eles são identificados com os anjos e compreendidos como espíritos elementares ou anjos astrais, que governam o curso dos astros e, conseqüentemente os tempos, o curso do mundo e o destino; veneração dos anjos é veneração dos elementos e se manifesta na observação de determinadas festas. Como a expressão στοιχεῖα (τοῦ κόσμου) ocorre somente nas mencionadas quatro passagens no *Corpus Paulinum*, acredita-se poder constatar uma analogia entre a heresia combatida em e Gálatas e Colossenses, supor a mesma relação interna entre calendário festivo e "elementos", e isso significa, poder postular para a heresia galática um culto aos elementos (στοιχεῖα). – No entanto é metodologicamente duvidoso aduzir a tardia Carta aos Colossenses e controvertida quanto a sua autenticidade para a reconstrução da heresia galática. As diferenças são grandes demais. Abstraindo de tudo mais, os heréticos de Colossenses não exigem a circuncisão; seu calendário festivo (festa, lua nova, sábado) não coincide terminologicamente em nada com o de Gl 4.10. Além disso é controvertido se a expressão "elementos do mundo" é um de seus lemas ou se foi introduzido pelo autor de Colossenses[185]. Em tal situação é preferível prescindir do recurso a Colossenses para a reconstrução da heresia entre os gálatas e limitar-se à carta paulina.

Em si o calendário festivo de Gl 4.10 (dias, meses, tempos, anos) não oferece motivo para concluir por algum "culto dos elementos" específico. A enumeração, na verdade, não é "ortodoxamente" judaica; mas é comprovada e reconhecidamente uma fórmula[186]; isso é, ela não dá nenhuma informação sobre as festas que realmente eram celebradas, e, sim, informa somente que se observava uma prática festiva. Uma ligação entre ela e um culto aos elementos poderia ser confirmada somente a partir do contexto. Esse, porém, não é lá muito favorável à hipótese dos elementos.

---

[184] P. ex., SCHLIER, SCHMITHALS, STÄHLIN, MARXSEN, E. SCHWEIZER.
[185] G. EBELING, *TWNT* VII, 686.
[186] Cf. SCHLIER, p. 203ss.

Se em Gl 4.8-11 consta: "Mas naqueles tempos, quando vocês não conheciam a Deus, serviram a deuses que por natureza não o são. Agora, porém, depois de conhecerem a Deus, antes, foram conhecidos por ele, como estão voltando novamente aos fracos e pobres elementos, aos quais querem servir novamente? Vocês observam dias e meses, e tempos e anos! Temo por vocês que me esforcei em vão por vocês", então decorre desse contexto mais estrito apenas que, em primeiro lugar, Paulo compara o comportamento legalista dos gálatas com uma recaída em seu gentilismo anterior, e em segundo lugar caracteriza esse gentilismo como "culto aos elementos". Desse contexto, porém, não se depreende que os hereges tivessem propagado uma doutrina e uma veneração dos elementos cuja semelhança com a religião passada dos gálatas tivesse levado o apóstolo a equiparar "serviço da Lei = serviço aos elementos = idolatria". Se os heréticos de fato tivessem propagado um culto aos elementos, então a constatação de Paulo – na qual afinal culmina sua polêmica – de que os gálatas estariam praticando um culto aos elementos, seria de uma surpreendente falta de objetividade. A mencionada conclusão da passagem citada, aliás, também seria proibida por aquilo que sabemos a respeito da religião celta; ela não conhece nenhuma veneração dos elementos[187]; o culto de uma deusa astral pode ser comprovado no máximo para os celtas do Vale do Mosela[188], entre os gálatas da Ásia Menor não se encontram resquícios – a julgar pelo material coligido por L. WEISGERBER[189] – do culto aos elementos ou aos astros. Tão pouco como a frase do v. 9 – apesar do "retornar novamente aos elementos" e do "querer servir novamente a eles" – comprovam o antigo gentilismo dos gálatas do ponto de vista histórico-religioso como veneração dos elementos, tão pouco ele permite diagnosticar pela história das religiões a heresia galática como veneração dos elementos.

Gl 4.8ss. não contém nenhuma característica histórico-religiosa, e, sim, um juízo teológico – a saber, o de Paulo: a apostasia dos gálatas para a Lei é recaída no gentilismo, na verdade, não no politeísmo, mas, sim, para a atitude na qual politeísmo e nomismo são sinônimos, e que Paulo interpreta como serviço aos elementos.

Se na continuação Paulo caracteriza sua própria existência sob a Lei como escravidão sob os elementos do mundo, naturalmente não se depreende daí que, como judeu, tivesse celebrado um culto aos ele-

[187] Cf. J. MOREAU, *Die Welt der Kelten*, 1958, p. 99ss.; J. DE VRIES, *Keltische Religion*, 1961.

[188] DE VRIES, p. 134s.

[189] "Galatische Sprachreste", in: *Natalicium Joh, Geffcken zum 70, Geburtstag*, 1931, p. 156ss.

mentos. De sua afirmação: "Assim também nós, quando éramos de menoridade, estávamos escravizados sob os elementos do mundo" se depreende antes que reduz ao mesmo denominador tanto a existência dos judeus quanto dos gentios antes da fé: escravidão sob os elementos do mundo. Essa interpretação da Lei é perfeitamente paulina e não pode admirar, de acordo com Gl 3.17ss. Paulo entende a Lei como "acréscimo" à promessa, com o objetivo de provocar a transgressão (3.19 como Rm 5.12); ele adota do judaísmo tardio a concepção de que a Lei foi dada por anjos, mas, ao contrário da tradição, com o objetivo de destacar que a Lei de Moisés não é de origem divina; não admira, pois, o fato de que ele coloca esses anjos no mesmo plano com os "deuses que por natureza não o são" (4.8), enquadrando ambos sob o conceito "elementos do mundo". Que justamente com esse termo Paulo tivesse tomado um empréstimo terminológico junto a seus adversários é extremamente improvável (ou é improvável em termos racionais). Tudo indica que Paulo introduziu o conceito dos elementos por iniciativa própria na argumentação, a fim de desqualificar o culto à Lei. De um culto aos elementos falta qualquer indício na Galácia[190].

Além das exigências da circuncisão e da observação de festas, Gálatas revela ainda outro aspecto da atividade herética: uma evidentemente violenta agitação contra Paulo. Como se pode depreender de 1.1,11s., os heréticos contestam a pretensão de que o apostolado de Paulo e do Evangelho por ele anunciado seria de origem divina direta; esse seria "segundo o homem" (1.11), isso é, não-compromissivo ou falso, o apostolado seria, visto que não é legítimo, usurpado. Contra esses ataques pessoais e objetivos Paulo se defende em Gl 1s., comprovando sua total independência das autoridades de Jerusalém. Essa argumentação obriga-nos a perguntar em que sentido as autoridades de Jerusalém foram jogadas contra Paulo. A resposta mais freqüente de que a acusação ia no sentido de dependência delas, não satisfaz em todas as suas variações, conforme SCHMITHALS o mostrou[191]. De fato, porém, depreende-se de 1.1,11s. somente que os adversários acusavam a Paulo de que seu apostolado e seu Evangelho seria procedente de homens, não especificamente das autoridades de Jerusalém. Se essas tiveram qualquer importância na argumentação dos adversários, o que dificilmente pode ser negado, então se poderia supor como acusação adversária que Paulo "não teria recebido revelações do Messias Jesus, e que

[190] De modo semelhante DELLING, *TWNT* VII, 684ss.
[191] P. 16ss.

por isso não se poderia medir com as autoridades de Jerusalém[192]. Em Gl 1s. Paulo demonstra a independência de seu apostolado e de seu Evangelho de *todos* os homens, demonstrando de modo historicamente comprovável sua independência de Jerusalém como da autoridade máxima da cristandade de então; simultaneamente demonstra com isso a igualdade de sua posição e o caráter de revelação de sua mensagem, ambos reconhecidos solenemente pelos "colunas" de Jerusalém (2.7ss.).

b) Enquadramento histórico

O enquadramento dos adversários de Paulo na Galácia na história do cristianismo primitivo é mais difícil hoje do que há 50 anos. Trata-se de judaístas, como se supunha antigamente em geral e ainda se supõe em grande parte hoje, ou de gnósticos, como afirma W. SCHMITHALS? Trata-se de duas frentes distintas, como se propôs ocasionalmente, ou de judaístas de influência gnóstica, combinação que se gosta de fazer hoje?

A hipótese mencionada por primeiro tem muito a seu favor; pois ela foi projetada principalmente com base em Gálatas: os adversários são judeus-cristãos de rigorosa observância da Lei, que tornam obrigatória a lei judaica, especialmente a circuncisão para os gentílicos-cristãos, aos quais se denomina, para distingui-los dos judeus-cristãos menos rigorosos, de "judaístas". De acordo com a hipótese judaísta em sua expressão clássica, a agitação na Galácia não constitui um acontecimento isolado, e, sim, parte de uma contramissão judaísta de grande envergadura contra a missão de Paulo, planejada e organizada por Pedro, que também deixou suas marcas em Corinto (partido de Cefas, 1 Co 1.12; 3.22) e em Filipos, e que ainda é palpável até mesmo no judaico-cristianismo das cartas pseudoclementinas. Nesta forma a hipótese dos judaístas não é mais defendida. Uma vez reconheceu-se que a história do cristianismo primitivo é por demais complexa que se pudesse fazer jus a ela com a simples antítese "paulinismo – judaísmo"; de modo algum se pode reduzir os adversários de Paulo presentes nas cartas ao mesmo denominador; por isso também uma contramissão antipaulina uniforme é improvável. Além disso se abandonou mais e mais a idéia de responsabilizar Pedro ou também Tiago pela agitação antipaulina, sem excluir com isso que os adversários de Paulo teriam invocado uma ou mais grandezas de Jerusalém a seu favor. Nessa

[192] SCHLIER, p. 22.

modificação a hipótese judaísta ainda hoje é aplicada a Gálatas. Na verdade, os judaístas evidentemente jogam as autoridades de Jerusalém contra Paulo, mas o próprio Paulo não estabelece uma ligação entre os dois grupos. Por isso se negou ocasionalmente essa ligação – também na forma de que a agitação ocorreu com o conhecimento e aprovação tácita dos de Jerusalém – completamente, tentando em seu lugar mostrar a plausibilidade de outras ligações: com os "falsos irmãos que se infiltraram sorrateiramente", que foram vencidos no concílio dos apóstolos com sua exigência da circuncisão de todos os cristãos gentílicos (2.4ss.), ou com os gentílicos-cristãos circuncidados do tipo pré-paulino (W. MICHAELIS), ou com os cristãos gentílicos de Antioquia, os quais bandearam para o lado dos enviados de Tiago no conflito entre Paulo e Pedro, isso é, optaram pela tradição rigorosamente judaica-cristã (E. HIRSCH). A hipótese mencionada por último tem muita probabilidade a seu favor, naturalmente, nada mais do que isso. Mas ela renova o problema que também não fora eliminado pelas outras hipóteses, de como era realmente a relação dos inimigos paulinos da Galácia com as autoridades de Jerusalém Pedro e/ou Tiago. Paulo não acusa seus adversários de ruptura com o concílio de Jerusalém – liberdade dos cristãos gentílicos da Lei e da circuncisão, divisão da área missionária –, de modo que indiretamente também estariam onerados os "colunas". O tom leal e respeitoso com que fala dos "colunas" e de Barnabé, não sugere a suposição de que teria visto atrás da agitação a mão de Pedro e/ou de Tiago. Mas esse tom também não exclui completamente uma tal suposição. Em todo caso está claro que, apesar do acordo de Jerusalém, Paulo não pode argumentar perante seus adversários com um consenso com Pedro e Tiago (2.11-14); tampouco pode aduzir perante o partido de Cefas em Corinto sua unanimidade com Cefas, enquanto explora sua unanimidade com Apolo fartamente como argumento (1 Co 1.10-17; 3.4-4.6). Uma ligação dos adversários galáticos de Paulo com Pedro e/ou Tiago não se pode demonstrar, nem negar conclusivamente; aqui permanece um restante sem solução.

Seja como for, todas as variantes da hipótese judaísta têm em comum a concepção de que os judaístas devem ser entendidos como nomistas que propagam a adoção da lei judaica (como caminho da salvação) e da circuncisão (como incorporação no povo de Deus judaico) como pressuposto para participar da salvação em Cristo.

W. LÜTGERT acreditou que deveria complementar essa concepção com base em Gálatas: Paulo estaria guerreando em duas frentes, por um

lado contra nomistas judaístas, por outro contra libertinistas pneumáticos. Baseou-se em Gl 5.15,17, duas passagens que, ao que lhe pareceu, indicavam uma divisão entre os adversários de Paulo, e depois no catálogo de vícios (5.19-21), ao qual considerou como sendo a prova para a existência de libertinistas. Essa hipótese não foi bem recebida, apesar de sua renovação por H. J. ROPES, e isso essencialmente por três razões: em primeiro lugar, sentiu-se que Paulo atacava o libertinismo com muito mais dureza onde ele aparece. Sobretudo, porém, impôs-se a noção de que, do ponto de vista da história das formas, a passagem Gl 5.13-6.10, na qual LÜTGERT e ROPES se baseavam, pertence ao gênero da parênese, a qual não é motivada por fatores contemporâneos, e, sim, é formulada em termos tradicionais, e que, por isso, não esclarece as efetivas condições morais entre os interlocutores ou os destinatários. E por fim, não se pôde passar largamente pelo fato de que Paulo nunca muda o endereço em Gálatas, e, sim, se dirige sempre às comunidades da Galácia como unidade.

W. SCHMITHALS acolheu a tese de LÜTGERT que trata do libertinismo pneumático e a radicalizou no sentido de que esses seriam os únicos adversários de Paulo na Galácia (e alhures); os hereges na Galácia não seriam judaístas nomistas – judaístas sequer haveriam existido –, e, sim, gnósticos judeus-cristãos com tendências expressamente libertinistas. Uma afirmação surpreendente, que encontra somente pouco apoio na própria Carta aos Gálatas. SCHMITHALS admite isso solicitamente, e ele mesmo acentua que Paulo acha que estava lidando com nomistas. Mas Paulo se teria enganado: "Pressuponho ... que Paulo estava informado apenas de modo muito escasso sobre os acontecimentos na Galácia ... Aparentemente, são de seu conhecimento apenas algumas acusações, exigências e atitudes dos heréticos, evidentemente sem estar informado detalhadamente sobre sua origem, e por isso também não sobre atitude geral" (p. 12). Aqui reside o primeiro erro fundamental da hipótese dos gnósticos de SCHMITHALS. De fato é indubitável, que ocasionalmente Paulo estava enganado a respeito de detalhes da opinião adversária[193]. Mas que estava tão mal informado sobre a situação, a ponto de combater adversários que na realidade sequer existiam – uma tese nesse sentido poderia ser tomada a sério somente

---

[193] Assim, p. ex., Paulo toma a "negação da ressurreição" em Corinto por crasso materialismo (1 Co 15.32), enquanto, na verdade, ela era de origem espiritualista; no entanto, sabe-se isso somente do próprio Paulo, ao qual causa estranheza a prática do batismo vicário, que contradiz ao materialismo suposto (v. 29), e que posteriormente corrige sua opinião tacitamente (2 Co 5.1ss.).

como resultado de uma pesquisa, não, porém, como seu pressuposto. Naturalmente a enérgica premissa – Paulo está mal informado, SCHMITHALS está melhor informado, e isso pela Carta aos Gálatas do mal informado Paulo – é indiscutível. Ela funciona como álibi para uma arbitrariedade subjetiva com a qual se aduzem e interpretam textos (das outras cartas paulinas e dos escritos de heresiólogos da Igreja Antiga). Com isso está relacionado o outro erro metodológico: a inobservância do caráter histórico-formal da parênese; depois dos trabalhos fundamentais sobre a parênese de M. DIBELIUS, depois das análises específicas sobre os catálogos de virtudes e vícios no meio helenista e judaísta de A. VÖGTLE e S. WIBBING, e depois que se possui em 1QS 3.25-4.14 uma paralela formal e substancial aos catálogos de vícios e virtudes de Gl 5.19-23, poderia ter sido evitada a repetição do erro de LÜTGERT.

Também os argumentos individuais a favor da hipótese dos gnósticos têm pouco poder persuasivo. O argumento de que a concepção de que a autenticidade do Evangelho seria garantida e comprovada pela origem divina direta do apostolado, estaria sendo compartilhada por Paulo e seus adversários, não, porém, pelos de Jerusalém, e seria tipicamente gnóstica – esse argumento se baseia na tese insustentável da origem gnóstica do apostolado[194] e na inclusão de temas das cartas aos coríntios na Carta aos Gálatas. Com especial maestria SCHMITHALS inclui a circuncisão a força em seu esquema (pp. 22-29): os gnósticos a teriam entendido não no sentido judaico, e, sim, no sentido gnóstico como "libertação do si-mesmo pneumático do cárcere deste corpo" (p. 27); Paulo pressuporia equivocadamente a ligação entre circuncisão e Lei, óbvia para ele, também entre os adversários e, visto que não cumprem a Lei (5.3; 6.13), estaria "perplexo quanto ao sentido e à razão da prática de circuncisão na Galácia" (p. 28). Essa perplexidade de Paulo, porém, é um elemento introduzido por SCHMITHALS; a única passagem, na qual Paulo se confessa "perplexo" (4.20), refere-se à mudança de mentalidade dos gálatas em relação a sua pessoa, não porventura ao contraste entre teoria nomista e prática libertinista. E a interpretação gnóstica da circuncisão é uma inserção anacrônica de concepções posteriores e não pode aduzir a seu favor nada além da conseqüência de uma *petitio principii*[195]. Sobre a argumentação com o calendário festivo e o culto aos elementos (p. 30ss.) já falamos. O que SCHMITHALS aduz a favor do pretenso pneumatismo gnóstico (pp. 32-36), reduz-se a concepções

[194] SCHMITHALS, "Das Kirchliche Apostelamt", *FRLANT 79*, 1961.
[195] Sofisma que consiste em dar como certo o que ainda deveria ser provado. (N. do T.)

paulinas, ou concepções comuns na cristandade primitiva sobre o pneuma. Que Gl 5.3; 6.13 não permitem concluir por "uma renúncia à Lei por princípio" (p. 23), por "tendências expressamente libertinistas" (p. 23, nota 51), já foi mostrado. Referente ao peso que SCHMITHALS atribui a Gl 6.13 ("pois os próprios circuncisos não observam a Lei"), queremos chamar a atenção para o fato de que a acusação de que justamente os rigorosos defensores da Lei não a observam está comprovado com tanta freqüência que tem que ser entendida como topos polêmico (Sl 50.16-21; Ml 2.7ss.; Mt 23.3s.; Jo 7.19; Rm 2.1, 21ss); tão pouco como, p. ex., através de Mt 23.3ss os escribas e fariseus, ou através de Rm 2.21ss. todos os judeus são qualificados de libertinistas, tão pouco os adversários de Paulo na Galácia através de Gl 6.13.

À tendência de negar por princípio a existência de judaístas se opõe o fato de que, já antes da crise na Galácia, Paulo teve que combater adversários que queriam impor aos gentílicos-cristãos a Lei e a circuncisão, com os "falsos irmãos" que quiseram impor essa exigência no concílio dos apóstolos (2.4ss.). SCHMITHALS tenta eliminar essa dificuldade com a desesperada informação de que no caso dos "falsos irmãos" sequer se trata de cristãos batizados, e, sim, de judeus não batizados, e que na comunidade primitiva não teria havido divisões com vistas à Lei, e também não teria existido um grupo radical que fosse além de Tiago (p. 9s.). Mais tarde desenvolveu essas teses inicialmente apenas esboçadas numa monografia (*Paulus und Jakobus*, 1953) a um projeto da história da época apostólica, sem que com isso se tivessem tornado mais convincentes[196]. Por isso não precisamos ocupar-nos aqui com esse

---

[196] Sobre isso apenas duas observações. (1) A primeira tese, os "falsos irmãos" de Gl 2.4 teriam sido judeus já é prejudicada pelo próprio uso lingüístico neotestamentário de ἀδελφός, e com isso também cai por terra a segunda tese. "Irmão" no sentido figurado significa irmão na fé; e esse sentido figurado também está presente em ψευδαδελφός – "falso irmão na fé" (cf. H. VON SODEN, *TWNT I*, 144ss.); Paulo nunca chama os judeus de "irmãos", e, sim, "irmãos segundo a carne", como K. WEGENAST (*Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen*, 1962, p. 47, n. 1) o acentuou corretamente contra SCHMITHALS. A réplica de SCHMITHALS: Paulo "não poderia falar de 'falsos irmãos segundo a carne'"! (*Paulus und Jakobus*, p. 90, nota 1), na verdade, tem a seu favor a retórica, não, porém, a lógica, pois ela pressupõe o que ainda teria que ser provado. (2) Além disso, At 15.1ss. depõe contra a tese de SCHMITHALS; pode-se pôr em dúvida os "fariseus" (v. 5) e ver neles uma construção do autor na exposição do concílio dos apóstolos, mas At 15 demonstra em todo caso que Lucas não encontrou em sua tradição nada que indicasse que a exigência da circuncisão não teria sido feita por judeus-cristãos, e, sim, pelos judeus; do contrário ele, que desonera o judeu o quanto possível, não teria deixado de atribuir-lhes também esta perturbação da paz cristã-primitiva.

projeto[197]. A demonstração de que não existiram judaístas não quer vingar.

A ocupação com as teses de SCHMITHALS foi necessária porque singularmente encontraram certa receptividade. MARXSEN designa as opiniões dos "gnósticos judeus-cristãos" como um "sincretismo cristão-judaico-gnóstico"[198]. Também onde não se aceitam as premissas de SCHMITHALS, aparece ocasionalmente a tendência de assumir uma parte de suas conclusões, e fala-se então de judaístas gnostizantes, de gnósticos judaístas, de tendências gnósticas, e semelhantes. Se, porém, admitimos que Paulo teve mais conhecimento de seus adversários do que SCHMITHALS admite, e se não declaramos toda a orientação e muitos detalhes de Gálatas como enganos, "corrigindo-os" com inserções tiradas de outras fontes, então não há nem razão nem motivo para a suposição de influência gnóstica na heresia galática.

Para a pergunta pelo enquadramento histórico e histórico-teológico dos adversários galáticos de Paulo, portanto, a hipótese dos judaístas oferece a resposta adequada, naturalmente a hipótese dos judaístas não em sua forma "clássica", e sim em sua redução supra esboçada e sob o reconhecimento da incerteza mencionada. Isso significa que esses adversários devem ser entendidos, com Paulo, como nomistas que fazem depender a participação na salvação em Cristo da prévia incorporação no antigo povo de Deus (no "Israel de Deus", 6.16; na "semente de Abraão", 3s.) por aceitação da Lei (seja em que medida for) e por circuncisão. Sua atividade deve ser vista, além disso, com Paulo, como caso análogo aos avanços judaístas em sua área de missão da Síria e no concílio dos apóstolos, mas também com o comportamento e a atividade dos enviados de Tiago (Gl 2.22-24). Se está em jogo mais do que um caso análogo, se existem ligações pessoais ou organizacionais entre a agitação na Galácia e as ações na Síria, em Jerusalém e em Antioquia, não pode ser deduzido com segurança das fontes; tampouco se por causa do particípio do presente οἱ περιτεμνόμενοι é possível concluir da frase de 6.13 que os agitadores judaístas teriam sido cristãos gentílicos (de Antioquia? 2.14), ou se o singular ὁ ταράσσων ὑμᾶς de 5.10 deve ser entendido genericamente ou referente a um líder especial entre os ταράσσοντες de 1.7. Mas que em todos os casos mencionados se trata da ameaça ao Evangelho por parte do nomismo, em termos históricos: da tentativa de uma corrente radical cristã-judaica (e eventual-

[197] Sobre a discussão *vide* U. WILCKENS, *ThLZ 90*, 1965, 598ss.
[198] *Einleitung*, p. 45.

mente de seus seguidores dentre antigos gentios), de tornar a Lei judaica obrigatória para gentílicos-cristãos, é testificado inequivocamente pelas fontes. O movimento judaísta, porém, não tinha a dimensão, nem geográfica, nem de tempo, que se lhe atribuía antigamente, ele "permaneceu um episódio" (BULTMANN)[199]; não lhe faltou, porém, intensidade; ele não apenas azucrinou a vida do apóstolo, mas também precipitou o jovem cristianismo em sua pior crise, que pôs em perigo sua unidade e sua existência (Gl 2.1ss.); se Paulo não tivesse conseguido impor-se no concílio dos apóstolos, o cristianismo teria definhado a uma seita judaica e teria desaparecido[200]. A importância do "episódio" judaísta reside, segundo BULTMANN, "unicamente no fato de que ... obrigou Paulo à discussão teológica, à qual devemos a Carta aos Gálatas".

5. Resultados da Carta

Porém, ignoramos a importância que Gálatas teve para esse episódio. O movimento judaísta afinal havia recebido o golpe decisivo no concílio dos apóstolos. Daí se oferece a suposição de que Paulo também se impôs contra ele na Galácia, que eliminou os adversários e reconquistou as comunidades. Naturalmente isso não pode ser comprovado. Em suas cartas posteriores, Paulo silencia sobre a Galácia[201], e isso inclusive nas passagens onde se espera sua menção sem falta, como na questão da coleta. Em 1 Coríntios, redigida quase que simultaneamente com Gálatas, torna obrigatórias como modelo também para Corinto as instruções para a coleta na Galácia (16.1ss.) e promoveu a coleta na Galácia já antes da redação de Gálatas (2.10s.). Tanto mais estranha que não menciona mais a Galácia nos textos correspondentes, e, sim, somente ainda a Macedônia e a Acaia (2 Co 8; 9; Rm 15.26). Significa esse silêncio que a coleta da Galácia entrementes se tornara desinteressante porque as comunidades tinham escapado da mão do apóstolo? Será que Lucas dedicou à "região da Galácia" tão escassas menções (At 16.6; 18.23) por que em seu tempo nada de agradável havia a relatar sobre os cristãos de lá? Na verdade, certamente o cristianismo não desapareceu naquela região, como se poderia concluir da falta de ves-

[199] *Theologie,* 5ª ed., 1965, p. 110, *ib.* também a citação que se segue.

[200] Sobre a importância do concílio dos apóstolos: CONZELMANN, *Geschichte des Urchristentums,* 2ª ed., 1971, p. 67-75.

[201] A menção da Galácia em 2 Tm 4.10 não cabe aqui, visto que 2 Timóteo não é do punho de Paulo e, além disso, porque "Galácia" se refere provavelmente a Gália, como sugere a variante Γαλλίαν; cf. os comentários, *ad locum.*

tígios arqueológicos de comunidades cristãs; pois para a segunda metade do séc. II está confirmada a existência de uma comunidade em Ancira (pelo antimontanista em Eusébio, *Hist. Eccl.* V 16, 4). E para o final do séc. I certamente se pode pressupor a existência de comunidades na Galácia com base em 1 Pe 1.1. É possível que aí se trata originalmente das fundações paulinas, mas nem então teríamos um indício de que se haviam distanciado dos judaístas. Por isso não se pode excluir a possibilidade de que na Galácia Paulo não se impôs, como acontecera anteriormente em Antioquia (Gl 2.14*b*). Nas cartas de Paulo e em toda a literatura cristã-primitiva não existe sinal de que a Carta aos Gálatas tivesse tido o êxito que Paulo desejara – a não ser o fato de que a Carta aos Gálatas ficou preservada.

§ 8. A PRIMEIRA CARTA AOS CORÍNTIOS

Comentários:

HTN: H. LIETZMANN-W. G. KÜMMEL, 5ª ed., 1969; KNT: P. BACHMANN, 4ª ed., 1936; MeyerK: J. WEISS, 9ª ed., 1910; H. CONZELMANN, 11ª ed., 1969; NTD: H.-D. WENDLAND, 12ª ed., 1968; BNTC: C. K. BARRETT, 1968; ICC: A. ROBISTON-A. PLUMMER, 2ª ed., 1914; Moffatt, NTC: J. MOFFATT, 1938; CNT: J. HÉRING, 1949; ÉtB: E.-B. ALLO, 1934; K. BARTH, *Die Auferstehung der Toten*, 1924; A. SCHLATTER, *Paulus, der Bote Jesu*, 1934.

Estudos:

C. K. BARRETT, "Cephas and Corinth", in: *Abraham unser Vater,* Festschrift für O. Michel, 1963, p. 1ss.
E. DINKLER, *RGG IV,* 3ª ed., 17ss.
J. C. HUND, *The Origin of I Corinthians,* 1965.
W. LÜTGERT, "Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth", *BFChTh* 12, 3, 1908.
T. W. MANSON, *St. Paul in Ephesus:* (3) The Corinthian Correspondence Studies, p. 190ss.
J. MUNCH, *Paulus und die Heilsgeschichte,* 1954, p. 127ss.
W. SCHMITHALS, "Die Gnosis in Korinth", *FRLANT 66,* 2ª ed., 1965.
H. VON SODEN, *Sakrament und Ethik bei Paulus* = Idem: *Urchristentum und Geschichte I,* 1951, p. 239ss = K. H. RENGSTORF, *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung,* 1964, p. 338ss.
G. THEISSEN, "Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde", *ZBW 65,* 1974, p. 232ss.

_____, *Die Starken und die Schwachen in Korinth.* Soziologische Analyse eines theologischen Streites.
U. WILCKENS, *Weisheit und Torheit.* Eine exegetisch-religions-geschichtliche Untersuchung zu 1. Kor. 1 und 2, 1959.

No legado literário de Paulo, sua correspondência com a comunidade em Corinto ocupa o maior espaço. Não obstante, ela não nos ficou preservada por completo com as duas cartas aos coríntios. De acordo com 1 Co 5.9, o apóstolo já havia enviado uma missiva a Corinto antes desta carta (Carta A), que advertia contra imoralidade, mas que foi mal entendida e que agora está sendo esclarecida. Além disso escreveu entre 1 Coríntios e 2 Coríntios uma carta "sob lágrimas" (Carta C), na qual pedia explicações por parte da comunidade por causa de um desagradável incidente que havia ocorrido pouco antes por ocasião de sua segunda visita a Corinto (2 Co 2.3s.,9; 7.8-12). O fato de ter escrito, em breves intervalos, (no mínimo) quatro cartas à mesma comunidade mostra quão movimentado era o intercâmbio entre ela e o apóstolo, mas também quão necessário era. Aqui se trata de tamanha profusão de problemas que haviam irrompido dentro da comunidade, mas também entre ela e o apóstolo, que especialmente em 1 Coríntios se descortina um quadro tão rico da vida de uma comunidade cristã-primitiva helenista tal como não a podemos encontrar em nenhum outro documento daquela época.

1. Conteúdo e estrutura

Pré-escrito 1.1-3.
Proêmio 1.4-9.
I. Desavenças entre partidos 1.10-4.21.
  1. A situação 1.10-17.
  2. A loucura da pregação da cruz 1.18-2.5.
  3. A pregação da sabedoria de Paulo 2.6-16.
  4. A loucura do partidarismo 3.
  5. Discussão pessoal 4.
II. Desregramento moral na comunidade 5; 6.
  1. Um caso de incesto 5.1-8.
  2. Posicionamento perante os impudicos em geral 5.9-11.
  3. Processar cristãos perante tribunais gentílicos 6.1-11.
  4. Indisciplina 6.12-20.
III. Resposta a perguntas de tendência ascética 7.
  1. Matrimônio, celibato, divórcio 7.1-24.
  2. Sobre as "virgens" 7.25-38.
  3. Novo casamento de viúvas 7.39s.

IV. Perguntas sobre a ingestão de carne sacrificada a ídolos 8.1-11.11.
  1. Resposta sob o ponto de vista do amor, não do conhecimento 8.
  2. Excurso: Paulo como exemplo da renúncia ao direito 9.
  3. Discussão teológica da questão 10.1-11.1.
    a) O exemplo da geração do deserto como advertência 10.1-13.
    b) Ceia sacrifical ou Ceia do Senhor 10.14-22.
    c) Liberdade, consciência e amor 10.23-11.1.
V. Desregramento na reunião da comunidade 11.2-34.
  1. Uso do véu pelas mulheres no culto 11.2-16.
  2. Situações intoleráveis na Ceia do Senhor 11.17-34.
VI. Perguntas sobre dons do Espírito 12-14.
  1. A característica do Espírito 12.1-3.
  2. A unidade da Igreja 12.1-3.
    a) A origem uniforme dos carismas 12.1-3.
    b) A Igreja como corpo de Cristo 12.12-27.
    c) Aplicação 12. 28-31.
  3. O amor como crítica e norma de todos os carismas 13.
  4. A edificação da Igreja como tarefa dos carismas, exemplificada na glossolália e na profecia 14.
VII. A ressurreição dos mortos 15.
  1. Introdução fundamental 15.1-11.
  2. A realidade da ressurreição dos mortos 15.12-34.
  3. Como ressuscitam os mortos 15.35-58.
VIII. Comunicações pessoais 16.1-18
  1. Instruções sobre a coleta 16.1-4.
  2. Planos de viagem 16.5-9.
  3. Recomendação de Timóteo 16.10s.
  4. Informações sobre colaboradores, 16.12-18.
Conclusão da Carta 16.19-24.
  1. Saudações.
  2. Saudação do próprio punho de Paulo 16.21-24.

Conteúdo e estrutura de 1 Coríntios são completamente determinados pela "correspondência". Gálatas também foi, mas nele tudo girava em torno de um único problema, daí a uniformidade na condução dos pensamentos. A pluralidade dos problemas provoca a freqüente troca de tema em 1 Coríntios; não obstante, também essa carta tem uma característica uniforme porque Paulo argumenta a partir de um pensamento uniforme – do da teologia da cruz sob aspecto ético e eclesiológico. De modo mais evidente do que em Gálatas, Paulo se refere à tradição cristã comum: cita a compulsória *fórmula pístis* (15.3*b*-5), a compulsória liturgia da Ceia do Senhor (11.23*b*-25) e a igualmente com-

pulsória aclamação diádica εἷς (8.6), e deixa sua carta desembocar na liturgia de entrada da Ceia do Senhor (16.20*b*,22,23 – *vide* § 2).

2. Os começos da comunidade

Corinto era uma cidade nova, com cerca de 100 anos de existência quando Paulo ali realizou sua campanha missionária. A antiga Corinto grega havia sido destruída radicalmente pelos romanos sob Múmio, em 146 a.C. César havia fundado a cidade de Corinto novamente por volta de 44 a.C. como colônia romana com assentamento de alforriados e certamente também de veteranos. Já em 27 a.C. Corinto se tornou a capital da Província de Acaia (Grécia média e Peloponeso) e sede do governador. Essa ascensão política correspondia à importância da cidade.

A cidade situada no istmo, entre a enseada coríntica e a sarônica, com duas cidades portuárias, Lecaio no oeste e Cencreai no Leste, era o porto de cabotagem ideal entre Oriente e Ocidente. A cidade se tornou uma metrópole comercial, industrial e financeira, na qual se cruzava a vida das duas partes do Império e se confundia. Parte da população era "romana" – inscrições e 1 Coríntios comprovam a ocorrência de nomes latinos, os quais, todavia, nada dizem sobre a origem étnica de seus portadores – e parte era grega autóctone; também está confirmada a existência de uma colônia judaica para a época de Paulo; os outros grupos étnicos de leste e oeste que para lá acorreram não podem mais ser determinados. Também os cultos nada informam a respeito: os santuários da mãe dos deuses, da Ísis e do Serápis nada dizem sobre a origem étnica dos veneradores; essa veneração era internacional. Do ponto de vista religioso, a cidade de Corinto se distinguia pouco de qualquer outra cidade do Levante. Tampouco do ponto de vista moral; a fama de cidade especialmente corrupta de Corinto não remontava a fatos, e, sim, à má fama de outras cidades. Os contrastes entre ricos e pobres nessa cidade comercial em exuberante desenvolvimento eram acentuados por natureza.

Não se pode dizer que a Corinto daqueles tempos era um centro intelectual. Este era – ou considerava-se – Atenas, cidade menor mas ainda altamente renomada, que vivia de seu grande passado, que por suas escolas atraía estudiosos, e por festas, turistas do mundo inteiro. Mas Corinto possuía uma grande versatilidade e abertura intelectual – uma conseqüência da ruptura de continuidade de 146 a.C. – que a

tornava receptiva para todas as novidade, para todas as coisas boas e ruins; era menos intelectual do que Atenas, mas também menos esnobe e menos museológica.

Corinto oferecia condições significativamente mais favoráveis para a recepção do cristianismo como para qualquer outro culto novo. Mas também é compreensível que aqui ele entrou rapidamente numa grave crise. Tanto mais notável é o fato de sair fortalecido dessa crise, e que a comunidade cristã de Corinto foi um firme baluarte de "ortodoxia" na luta anti-herética do séc. II, apesar de renovada crise no final do séc. I (1Clem!)[202].

Paulo chegou a Corinto durante a chamada segunda viagem missionária, supostamente na primavera do ano 50, saindo de Atenas, onde havia realizado uma campanha missionária com resultado bastante reduzido. Atos 18.1-18 oferece um relatório sucinto sobre sua *atividade em Corinto*, que pode ser complementado por várias notas das cartas aos coríntios e da Carta aos Romanos. O relatório de Atos usa o "itinerário" (dele fazem parte v. 1,11,18ss.), algumas notas pessoais e anedotas, obedece ao esquema costumeiro, muito pobre de conteúdo, mas certamente confiável. De acordo com ele, Paulo chegou sozinho a Corinto, mais tarde seus colaboradores Silas e Timóteo se reuniram a ele (v. 1,5), os quais também menciona em 2 Co 1.19 como co-fundadores da comunidade. Ali encontra o casal (judaico-cristão) Áquila e Priscila, recentemente expulso de Roma pelo decreto antijudaico de Cláudio, em cuja casa encontra abrigo e em cuja fábrica têxtil ou coureira encontra seu sustento (v. 2s. cf. 1 Co 4.12; 9.6,15,18). Paulo começa o trabalho missionário pela sinagoga, tem sucesso entre judeus e "tementes a Deus" (isso é, simpatizantes gentílicos, que aceitaram o monoteísmo e a ética dos judeus, freqüentavam a sinagoga, mas não se convertiam ao judaísmo, tal como os prosélitos, por circuncisão e pela assunção de toda a Lei), mas afastou-se dela quando recrudesceu a oposição judaica a sua pregação (v. 4,6). A forma solene dessa separação (v. 6) ocorre mais uma vez em At 13.46; 28.25-28, e manifesta o pensamento teológico de Lucas de que o Evangelho passou com necessidade histórico-salvífica dos judeus para os gentios. Sob esse ponto de vista encontra-se o resto do relato. Inicialmente os dois traços picantes: Paulo continua seu trabalho missionário numa casa adjacente à sinagoga, a qual Tício Justo, um "temente a Deus", lhe havia posto à disposição (v. 7); o presidente da sinagoga de nome Crispo se converte

[202] Cf. W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*, p. 99ss.

ao cristianismo, e esse acontecimento sensacional tem por conseqüência a conversão de muitos coríntios (v. 8). Depois, ponto alto e final, a cena com Gálio: os judeus acusam Paulo perante o procônsul por causa de propaganda religiosa ilegal, mas não são ouvidos pelo correto romano, e, além disso, ainda têm que presenciar o espancamento de seu presidente da sinagoga de nome Sóstenes pelo povaréu (v. 12-17)[203]; a resistência dos judeus, é o que Lucas quer dizer, não pode, especialmente no caso de atitude correta das autoridades, deter o curso do Evangelho. A duração da atividade de Paulo em Corinto é avaliada em um ano e meio no v. 11.

Não é muito o que Atos sabe relatar sobre essa atividade. De Paulo ficamos conhecendo mais outros nomes de cristãos coríntios. O primeiro convertido foi Estêvão (com sua casa), à qual também pertencem Fortunato e Acaio (1 Co 1.16; 16.15ss.). Paulo também menciona Crispo e certo Gaio (1.14), em cuja casa escreveu mais tarde a Carta aos Romanos, e na qual se reunia a comunidade naquele tempo (Rm 16.23), além disso certo Quarto e certo Erasto, o οἰκονόμος τῆς πόλεως, um funcionário do tesouro da cidade (edil? questor? Rm 16.23). Mais importante que os nomes é outro complemento. O trabalho missionário de Paulo ultrapassou os limites da cidade; em toda a Acaia existem cristãos (1 Ts 1.7; 2 Co 1.1); Corinto era a central, a missão era intensiva.

Sobre a *situação intracomunitária* por ocasião da saída de Paulo ou logo depois dela pode-se dizer o seguinte: No sentido religioso, a maior parte da comunidade procedia do gentilismo (1 Co 12.2), somente uma minoria procedia do judaísmo (7.18). Do ponto de vista sociológico, a comunidade de Corinto apresenta o quadro costumeiro[204]: a grande maioria pertence às camadas mais pobres, os que estão num nível social mais elevado e financeiramente privilegiados formam uma minoria; "não muitos sábios segundo a carne, não muitos poderosos, não muitos de nobre nascimento" (1.26) existem na comunidade. Que os desníveis culturais eram grandes entende-se por si mesmo. À minoria abastada, à qual pertencia a maioria dos cristãos supramencionados nominalmente, coube uma importância considerável; somente ela podia pôr à disposição da comunidade espaços para suas reuniões, somente ela podia, graças a sua independência e generosidade, pres-

[203] Se ele é idêntico com o colaborador Sóstenes mencionado em 1 Co 1.1, que depois dessa dolorosa experiência se converteu ao cristianismo, não o sabemos: "Sóstenes" era um nome corriqueiro.

[204] Sobre isso sobretudo G. Theissen, "Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde", *ZNW 65*, 1974, p. 232ss.

tar serviços (p. ex., empreender ou financiar viagens), somente ela tinha influência em público, etc. Mas parte dessa minoria não mostrou consideração para com os cristãos mais pobres. Os contrastes sociais apareciam de modo crasso justamente na reunião da comunidade e na Ceia do Senhor (11.20ss.). O tamanho que a comunidade tinha quando Paulo saiu de Corinto naturalmente foge de nosso conhecimento; ela não pode ter sido pequena, embora pudesse reunir-se toda ela numa casa particular (1 Co 11.20); pois se em 11.30 Paulo fala de muitos doentes e de relativamente muitos óbitos, isso pressupõe certo tamanho da comunidade; o número dos cristãos também exigiu uma ordem organizacional (12.28).

Também depois de sua saída de Corinto (At 18.18ss.), Paulo manteve o contato com a comunidade. Essa continuou crescendo, em parte por atividade missionária própria, em parte pela atuação de missionários de fora, especialmente de Apolo (At 18.24ss.; 1 Co 1.12; 3.4ss.; 16.12) e de Cefas (ou por seus adeptos no exterior) (1 Co 1.12; 3.22). Mas a comunidade afundava cada vez mais em uma crise perigosa. Paulo tentou resolvê-la a distância – inicialmente pela missiva mencionada em 5.9, depois por 1 Coríntios.

3. A motivação da Primeira Carta aos Coríntios

Sobre a situação na comunidade que o motivaram a escrever a carta, Paulo recebia informações de diversas fontes. Uma delas era uma carta-consulta dos coríntios, à qual Paulo se refere com as palavras περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε (7.1) e com a qual também deverão estar relacionados os outros temas introduzidos com περί (8.1 carne sacrificada aos ídolos; 12.1 dons do Espírito; 16.1 coleta; 16.12 Apolo). Outra fonte eram "os da casa de Cloé" (1.11), que lhe haviam trazido oralmente notícias sobre as desavenças partidárias. Por fim, Paulo havia recebido ainda outras informações orais (5.1 sobre luxúria e certamente sobre o fato de se processarem cristãos 6.1ss.), cujos portadores não menciona. Os cristãos coríntios Estêvão, Fortunato e Caio que estavam em sua proximidade (16.15ss.), os prováveis portadores da carta da comunidade, naturalmente também informaram o apóstolo sobre a situação em Corinto. Evidentemente Paulo estava alarmado de modo especial pela notícia da existência de partidos, e por isso ataca esse assunto em primeiro lugar. Visto, porém, que esses não estavam em evidência na carta da comunidade e eram para ele uma novidade, iremos ocupar-nos primeiro com as outras tensões.

O *perigo* que ameaçava Corinto era de ordem bem diferente do que o da Galácia: não o nomismo judaico – apesar do elemento judaico presente na comunidade –, e, sim, um pneumatismo helenista, uma exagerada consciência da experiência e da posse do Espírito, que liga o pneumático diretamente com o Cristo exaltado e que por isso o eleva acima do mundo terreno e das coisas deste mundo. Esse pneumatismo dominava na comunidade, mas provocou complexos de inferioridade, ansiedade e protestos da parte daqueles que não possuíam esses dons. Desse modo se criaram muitas tensões, também independentemente dos "partidos". A posse do Espírito manifestava-se das mais diversas formas. Do modo mais evidente nos "dons do Espírito", nos πνευματικά que Paulo denomina de χαρίσματα e dos quais fala nos cap. 12-14. O apóstolo menciona a "palavra da sabedoria" e a "palavra do conhecimento", faculdade de curar e realizar outros milagres, profecia e a glossolália, considerada o supremo dom do Espírito, isso é, um falar extático desarticulado, que ninguém entendia com exceção dos poucos que possuíam o carisma especial de "interpretar" o falar em línguas. As reuniões da comunidade degeneraram em turbulentas auto-exibições dos pneumáticos entusiastas (14.23). É possível que também cabe aqui o comportamento das mulheres no culto, censurado em 11.2-24, e o comportamento dos abastados na Ceia do Senhor; mas no caso das mulheres, pode ter-se tratado de um fenômeno da moda, e no caso dos homens abastados simplesmente de desconsideração e maus costumes. A posse do pneuma conferia uma "sabedoria" e um "conhecimento" especial (12.8; cf. 1.22; 2.1; 8.1), isso é, a gnose remidora. Essa posse separa os cristãos em duas classes, os pneumáticos, ou, os "perfeitos" por um lado e os sárquicos (carnais), ou os de menoridade (os imaturos) do outro lado (3.1). Para o pneumático a "carne", isso é, corruptibilidade e morte, se tornou de somenos importância, e a vida eterna se tornou presente (4.8). Daí também se deve entender a negação da ressurreição (do corpo) (15.12ss.), que não é uma tese materialista, e, sim, espiritualista; a ressurreição está antecipada no pneuma, ou na gnose (como em 2 Tm 2.18), talvez também no Batismo; pois o costume de realizá-lo susbtitutivamente para defuntos ("batismo vicário" 15.21), afinal pressupõe a concepção de que ele concede a vida. Também alhures uma compreensão mágica dos sacramentos parece ter-se associado com o pneumatismo coríntio; em todo caso, em 10.1ss. Paulo polemiza contra a opinião de que os sacramentos imunizariam contra pecado e morte. Seja como for, em sua liberdade da morte, o pneumático também se sentia livre em relação ao mundo passageiro: este nada podia

contra ele, e não podia comprometê-lo com nada. O lema é: πάντα (μοι) ἔξεστιν (6.12; 10.23), e, segundo os contextos, desempenhou papel importante na atitude em relação à sexualidade e à carne sacrificada a ídolos. Falar de um libertinismo em princípio entre os pneumáticos seria exagerado; o fato de um membro da comunidade viver num concubinato com sua sogra (5.1ss.) não precisa ser uma demonstração de "liberdade" pneumática, e, sim, pode ter sido apenas um sombrio caso de amor. O que Paulo censura é a indolência com que a comunidade aceita lassidão moral e sua defesa com o lema "tudo é permitido". Por outro lado existe – como contrapartida? – uma corrente rigorosamente ascética; a sexualidade era negada, cogitou-se da dissolução dos matrimônios existentes e a contração de matrimônios foi refutada; os problemas resultantes dessa atitude comoveram a comunidade a tal ponto que os levou à presença do apóstolo para que os resolvesse (7.1ss.). Outra tensão igualmente apresentada ao apóstolo resultou da diferente atitude dos "fortes" e dos "fracos" na questão da "carne sacrificada a ídolos", isso é, da carne de animais abatidos conforme determinados rituais. Os cristãos eram levados de diferentes maneiras à contingência de comer essa carne: por ocasião de festas associadas ao sacrifício e ao banquete sacrifical em um templo (8.10), por ocasião de convite por não-cristãos (10.27), ou pelo simples fato de se comprar carne abatida ritualmente no mercado (10.25) – e, em princípio, todo o abate era ritual (açougueiros cristãos ainda não existiam). Uma parcela da comunidade exigia a rigorosa abstenção do consumo dessa carne, porque por meio dele se ficaria sob o poder dos ídolos; outra parcela não via nisso nenhum problema, argumentando que existe somente um Deus, e por isso não existiriam ídolos nem "carne sacrificada a ídolos", e designava os temerosos de "fracos" e a si mesmos "fortes" no "conhecimento". Nessa tensão a atitude oposta à "liberdade" dos fortes não é ascese, e, sim, o medo de idolatria, isso é, o medo de ficar sob o domínio dos ídolos, ou seja, dos demônios (aliás, os fracos não são judeus-cristãos, e, sim, ex-gentios; cf. 8.7). Visto que os fortes consideravam tal atitude como inadequada ao estado do conhecimento cristão, e usavam sua liberdade sem quaisquer escrúpulos, o conflito se intensificou a tal ponto que se apelou a Paulo como instância reconhecida por ambos os lados. Outras desavenças, às quais Paulo se refere, não tinham fundos ideológicos (demandas jurídicas de cristãos perante tribunais gentílicos, 6.1ss.).

Hoje os "*partidos*" que Paulo combate com tanta paixão em 1.10-4.21, e os quais decerto também tem em vista em 11.18s. – para F. C. BAUR

o ponto de partida fixo de sua reconstrução da história do cristianismo primitivo –, são mais problemáticos do que nunca. A dificuldade de compreendê-los historicamente consiste no fato de que Paulo não critica os partidos individualmente, de acordo com suas concepções, e, sim, o partidarismo em princípio, dirigindo-se sempre à comunidade em seu todo. Como não entra mais na questão dos partidos a partir do capítulo 5 – com exceção de 11.18s. – dependemos para sua compreensão dos capítulos 1-4, e aqui especialmente de 1.12ss., a única passagem que revela algo de concreto sobre esses grupos:

> "Refiro-me ao fato de cada um de vós dizer: 'Eu sou de Paulo', 'eu de Apolo', 'eu de Cefas', 'eu de Cristo' (13). Acaso Cristo está divido? Acaso Paulo foi crucificado em favor de vocês, ou foram, porventura, batizados em nome de Paulo? (14) Dou graças porque a ninguém batizei, exceto Crispo e Gaio, para que ninguém diga que foram batizados em meu nome."

Paulo cita lemas dos quais se depreende que os partidos tomavam o nome de seus líderes partidários; da argumentação de Paulo (v. 13s.) se conclui que para pertencer a certo partido era importante ser batizado pelo líder partidário. Além desses dois fatos que Paulo soube por intermédio dos da casa de Cloé, nada sabemos. Tudo o mais que é dito positivamente sobre os partidos baseia-se em combinações. Mas os dois fatos são enigmáticos em si. Número, características e surgimento dos partidos são fatores incertos.

O problema é o "*partido de Cristo*". Pois imaginar ao lado de Paulo, Apolo e Cefas (Pedro), "o Cristo" como líder partidário oferece algumas dificuldades do ponto de vista histórico. As tentativas de superá-los apenas refletem o embaraço. As informações sobre como se deveria imaginar o partido de Cristo divergem de todas as formas imagináveis. Uma vez se vê nos partidários de Cristo adeptos do Messias histórico ("Cristo") Jesus; neste caso é preciso explicar como cristãos coríntios podem basear-se nele, porque não tiveram um contato pessoal com ele, como Paulo ou Apolo, e se supõem desconhecidos discípulos pessoais ou enviados de Tiago, irmão de Jesus (G. C. STORR[205], C. WEIZSÄCKER[206] e recentemente também E. BAMMEL[207]); neste caso,

---

[205] De acordo com F. C. BAUR, *loc. cit.*, p. 3ss.
[206] *Das apostolische Zeitalter*, 3ª ed., 1902, p. 274ss.
[207] "Herkunft und Funktion der Traditionselemente in 1 Kor. 15,1-11", *ThZ 11*, 1955, p. 401ss, esp. 411s.

porém, é inexplicável por que essa gente não tomava o nome de sua pessoa de referência. Por isso F. C. BAUR[208] identifica os partidários de Cristo com a ala rigorosa do partido de Cefas e os considera rigorosos judeus-cristãos (de modo semelhante Feine-Behm); acontece, porém, que em 1 Coríntios não há referência a tal grupo. Ou então se vê no duvidoso lema a pretensão de terem uma ligação direta com o Cristo celestial exaltado, sob exclusão de qualquer mediação por um apóstolo ou por outros mestres, e se identificam os partidários de Cristo com os pneumáticos de Corinto (H. LIETZMANN), ou se os coloca na proximidade de gnósticos libertinistas (W. LÜTGERT e W. SCHMITHALS). Acontece, porém, que não existe prova dessa identificação; além disso é impossível harmonizá-la com o papel do Batismo, ou, do oficiante do Batismo destacado em 1.13s.; por fim é totalmente inexplicável como os lemas "eu sou de Paulo", "eu sou de Cefas" puderam concorrer com o lema exclusivo e particularista "eu sou de Cristo", como deveria ser o caso de acordo com 1.12: portanto também aqui nos encontramos novamente no ponto de partido da questão.

Visto que não se encontrou uma maneira de mostrar com argumentos razoáveis que a frasezinha "eu sou de Cristo" é o lema e a comprovação da existência de um partido de Cristo, fizeram-se reiteradas tentativas de entendê-la de outro modo. Pensou-se em excluí-la do texto como glosa[209]; isso é o mais simples, mas to ponto de vista da crítica textual não existe base para isso; ou se viu nela uma antítese de Paulo aos outros lemas; acontece, porém, que neste caso a formulação deveria ser um pouco diferente (eventualmente: ἀλλ' ἐγὼ λέγω' ἐγὼ εἰμι τοῦ Χριστοῦ); ou – assim a variante de KÄSEMANN dessa explicação – a formulação coordenativa é intencional e deveria "ser entendida como desbancamento ironizante dos outros lemas em circulação, portanto, a partir da retórica específica de Paulo"[210]. Ou, por fim: a frasezinha contém uma afirmação complementar aos três lemas anteriormente citados – os partidários de Paulo, Apolo e Cefas naturalmente querem "ser de Cristo", e também enfatizam isso – e foi "acrescentado como quarto membro por questões de retórica, a fim de mostrar por esse contraste quão impróprias são suas declarações de pertenceram a pessoas, porque equiparam essas pessoas a Deus"[211]. Essa informação de REITZENSTEIN e a outra de KÄSEMANN, na verdade, não podem ser provadas de modo rigo-

[208] *Loc. cit.*
[209] P. ex., J. WEISS; U. WILCKENS, *loc. cit.*, p. 17 n. 2.
[210] Na introdução a F. C. BAUR, *Ausgewählte Werke 1*, 1963, p. X.
[211] R. REITZENSTEIN, *Hellenistische Mysterienreligionen*, 3ª ed., 1917, p. 334.

roso, mas oferecem as hipóteses mais aceitáveis para a explicação da frasezinha em questão e para sua coordenação com as anteriores. – Como quer que seja, decisivo para formar um juízo do "partido de Cristo" é o contexto. E esse fala contra sua existência. No contexto mais estrito da argumentação em 1.13ss. poder-se-ia referir a um eventual partido de Cristo no máximo a primeira objeção ("Acaso Cristo está dividido?!") – também a ele, pois também se refere aos outros –, não, porém, as duas outras objeções (que é Cristo que foi crucificado por nós e em cujo nome fomos batizados), que justamente iriam apoiar o partido em questão. Essas duas objeções referem-se exclusivamente, a primeira – no mínimo – também aos partidos de Paulo, Apolo e Cefas; a argumentação de 1.13ss., na verdade, não exclui a existência de um partido de Cristo, mas também não exige sua suposição; a passagem pode ser entendida sem dificuldades como polêmica dirigida somente aos três partidos. No contexto maior não existe nenhuma passagem que pudesse ser entendida como alusão a um partido de Cristo. Pelo contrário: Cristo falta na segunda enumeração dos líderes dos partidos em 3.22. E se anteriormente Paulo caracteriza o partidarismo em si como καυχᾶσθαι ἐν ἀνθρώποις (3.21), isso exclui a existência de um partido de Cristo, e estão pressupostos apenas líderes humanos de partidos, portanto, nenhum partido de Cristo. O mesmo vale do ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ 3.23), que representa uma antítese aos lemas "eu sou de Paulo, etc.". No mais tardar aqui teria sido o lugar para um despacho de um grupo que reivindicava exclusivamente para si o Χριστοῦ εἶναι e o negava a outros cristãos – se tivesse existido tal grupo[212]. Mas em parte alguma de 1 Coríntios se encontra uma polêmica contra uma pretensão tão monstruosa. De tudo resulta: um partido de Cristo não existiu[213].

Portanto deve-se contar apenas com os "partidos" de Paulo, Apolo e Cefas. Sobre a forma como surgiram pode-se apenas fazer conjeturas. De acordo com 1.12ss., parece que eles se recrutam dentre os que foram convertidos e batizados por Paulo, Apolo e Cefas. Acontece, porém, que se afirma que Cefas jamais esteve em Corinto – somente porque Atos nada relata a respeito –, querendo-se atribuir o surgimento do partido de Cefas a adeptos do príncipe dos apóstolos que vieram de fora. Mas nesse caso o silêncio de Atos não significa nada, tanto

[212] Também 2 Co 10.7 não confirma sua existência. Aqui o Χριστοῦ εἶναι é negado somente a Paulo – no que é controvertido se está sendo negado em sua condição de cristão, ou seu apostolado –, não, porém, a quaisquer grupos da comunidade.

[213] Esse resultado é confirmado por 1Clem 47.3. Paulo "escreveu também sobre si mesmo, sobre Cefas e sobre Apolo"; também aqui falta uma reminiscência de um partido de Cristo.

mais porque também não diz nada sobre petrinos em Corinto. Deles, na verdade, não há nenhum indício em 1 Coríntios; também Paulo nunca fala diretamente de uma atividade de Cefas em Corinto, mas ao menos fala a respeito dele, e o modo como o faz torna essa atividade provável (importância dos oficiantes do Batismo para os batizados, 1.12ss.!). Mas nem com essa suposição está esclarecido o surgimento dos partidos. Seriam eles idênticos com os que foram convertidos pelos três missionários? Na verdade, não é impossível uma rivalidade entre os convertidos por Paulo e os convertidos por Apolo; como, porém, Paulo destaca reiteradas vezes sua boa relação com Apolo (3.5-9; 4.6), e como a comunidade solicita sua intercessão junto a Apolo (16.12), em todo caso as diferenças entre os dois partidos não podem ter sido de natureza de princípio. A situação parece ser diferente em relação ao partido de Cefas. Paulo nunca destaca sua boa relação com Cefas, o que teria sido de inestimável valor como argumento contra o partidarismo, antes ele se envolve num eloqüente silêncio a respeito. Isso aponta para contrastes mais severos, e sobre sua razão não pode haver dúvida: a supremacia de Pedro como a primeira testemunha da ressurreição (15.5), e certamente também como a "rocha", o fundamento da Igreja – aquela concepção de Pedro que se expressa no próprio nome do apóstolo, que mais tarde se manifestou em Mt 16.18s. e contra a qual Paulo parece polemizar em 1 Co 3.11. Essa pretensão de subordinação, como quer que se a fundamente, encontrou resistência e, como reação, presumivelmente primeiro motivou a formação de partidos, isso é, a congregação de cristãos que haviam sido convertidos por Paulo ou por Apolo em grupos próprios, como também os simpatizantes de Cefas, agora isolados, foram reduzidos ao papel de um mero grupo.

Sobre as particularidades de cada um dos partidos pouco se pode dizer. Eram "comunidades pessoais", mas no sentido antigo; elas se entendiam em analogia aos cultos de mistérios, nos quais o iniciado venera o mistagogo que o iniciou como seu pai e toma seu nome[214]; essa conclusão é sugerida pelos lemas e pela importância dos oficiantes do Batismo em 1.12ss. Acontece, porém, que Paulo e Apolo rejeitam a papel de mistagogo ou líder de partido a eles atribuído. As concepções dos diversos partidos não podem ser reconstruídas com base nos capítulos 1-4, e é impossível associar as posições que transparecem nos cap. 5-16 aos diferentes partidos. Esses evidentemente não formaram o quadro, e, sim, apenas uma parte do movimento coríntio. No entanto,

[214] J. WEISS, *loc. cit.*, p. XXXII; LIETZMANN, *loc. cit.*, p. 7.

a veemência com que Paulo os combate deveria prevenir-nos de não rebaixar sua importância como mera "querela"[215].

Ao lado das tensões com os partidos ainda devem ser mencionados ataques à própria pessoa de Paulo, que o motivaram a escrever a Carta. Da "apologia contra aqueles que me (querem) interpelar" (9.1ss.) se depreende que a legitimidade de seu apostolado era contestada, e isso com o argumento de que sua renúncia ao direito à subsistência por parte da comunidade e o fato de não ser casado seriam prova e confissão de que ele não seria um verdadeiro apóstolo. De acordo com 4.3, ao que parece há em Corinto quem cogite de "o interpelar", isso é, de examinar sua condição de apóstolo. Quem são esses adversários, não se pode constatar se – por causa do contexto de 4.3 – devem ser procurados em um dos partidos, portanto no partido de Cefas.

Abstraindo desses adversários e do partido de Cefas (que talvez sejam idênticos), parece que não houve adversários de Paulo em Corinto; pois ele não menciona outros, e, afinal, estava muito bem informado, quer por carta, quer oralmente. A própria frente contra a qual Paulo luta – o entusiástico pneumaticismo gnóstico – não luta contra Paulo. Isso o mostra a carta na qual a comunidade apresenta ao apóstolo, num gesto de confiança, suas perguntas e diferenças internas, carta essa que havia sido redigida pelos "fortes", portanto, pelos pneumáticos, como se pode deduzir dos argumentos ou das citações dela tiradas (8.1ss.). Esses não enxergavam alguma contradição em princípio entre sua concepção de pneuma, gnose/sofia e *exousia* ao Evangelho de Paulo. Antes, é Paulo que vê essa contradição e a denuncia. Mas a maneira como o faz, demonstra simultaneamente o quanto tem intimamente em comum com as concepções dos coríntios; tal como ele mesmo reivindica para si o Espírito, o conhecimento, a liberdade, ele não pode negar aos coríntios essas grandezas, e tenta eliminar a falsa compreensão dessas grandezas, desses mal-entendidos e abusos. Essa situação é importante para uma avaliação do surgimento do movimento pneumático em Corinto. Com base em 1 Coríntios, não se pode responsabilizar por ele influências exteriores, porventura a missão de missionários gnósticos; em vista de 1.10-4.21, também seria melhor não usar Apolo como catalisador, ou, no máximo, na medida como se usa o próprio Paulo. O movimento pneumático parece, antes, ser um produto de um desenvolvimento interno (por assim dizer, "endógeno") da comunidade de Corinto: ênfase unilateral em determinados elementos da pre-

---

[215] J. MUNCH; contra H. CONZELMANN, *loc. cit.*, p. 48.

gação paulina e sua fácil associação com o ideário e as concepções de visão de mundo e religiosas trazidas de casa, como o viu W. LÜTGERT em termos rudimentares e como R. REITZENSTEIN[216] o viu corretamente. Com base nas fontes, é impossível fazer uma reconstrução completa da "teologia coríntia" ou da "gnose em Corinto", e, sim, somente com a ajuda da fantasia; os resultados divergem, em conseqüência, uns dos outros.

Paulo se dirige sempre à comunidade toda, porque ela está ameaçada como um todo, e destaca, apesar da multiplicidade dos temas tratados, o fundamental que diz respeito a todos. Paulo Mostra que o Evangelho é "a palavra da cruz" (1.18ss.) e que no "esvaziamento da cruz" (1.17) reside o πρῶτον ψεῦδος do que acontecia em Corinto, que leva à destruição da Igreja. Mostra, além disso, que e como a palavra da cruz fundamenta e delimita os dons do Espírito e a liberdade. É significativo o fato de não tentar eliminar os fenômenos pneumáticos, e, sim, integrá-los; estabeleceu como sua finalidade a οἰκοδομή (edificação) da comunidade, e como sua norma máxima, a ἀγάπη (amor) 12-14; cf. 8.10)[217].

4. *Uniformidade*

Desde sempre causou estranheza que duas cartas do apóstolo aos coríntios – as mencionadas em 5,9 (= A) e em 2 Co 2.3s. ("a carta das lágrimas" = C) se teriam perdido. A partir daí se conjeturou que elas poderiam ter sido incorporadas na íntegra ou em parte a nossas cartas canônicas – como anexos sobre temas iguais ou semelhantes –, e a partir daí houve quem tentasse recuperá-las por meio de operações literárias. A suposição de que as duas Cartas aos Coríntios seriam composições não pode ser provada nem refutada; falta um consenso; a falta deste, porém, nada demonstra contra a possível exatidão desta hipótese de trabalho, tão pouco como sua existência demonstraria algo a favor da exatidão de uma hipótese. A meu ver, 2 Coríntios é compreensível somente como composição, e uma suposição correspondente para 1 Coríntios não deve ser descartada de antemão. Como motivo para uma tal composição se cita a intenção de publicar essas cartas, isso é, divulgá-las para além de seu círculo original de destinatários.

---

[216] *Loc. cit.*, p. 333ss.

[217] Sobre isso sobretudo H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist, II, 1*, 1954, p. 43ss. e G. FRIEDRICH, "Christus, Einheit und Norm der Christen", *KuD 9*, 1963, p. 235ss.

No caso de 1 Coríntios, que nos interessa aqui, essa intenção pode ser mostrada com certa verossimilhança: por meio das palavras "com todos os que invocam o nome de nosso Senhor Jesus Cristo em todo lugar, deles e nosso", no pré-escrito se estende o endereço aos coríntios (1.2*a*) ao infinito.

Na verdade, tentou-se reiteradamente subtrair a importância dessas palavras como enfeite litúrgico ou retórico. Mais convincente, porém, é a suposição de que essa expressão estranha, singular e absolutamente inadequada é o acréscimo de um editor que procura proporcionar a 1 Coríntios validade "ecumênica"[218] – em total analogia com o corte de "em Roma" (Rm 1.7,15), que segue a mesma tendência "ecumenizadora". Apenas não se deveria onerar essa suposição com aquela outra de que originalmente 1 Coríntios teria encabeçado o *corpus paulinum*, o que não se pode provar com a história do cânon. A ampla divulgação e alta autoridade de 1 Coríntios, comprovável na história do cânon, é absolutamente suficiente para explicar a "ecumenização" de seu endereço. Outros indícios de interferências literárias por um editor queremos deixar de lado agora[219].

Com sua alternância de assuntos e sua estrutura pouco rígida, 1 Coríntios convida diretamente para hipóteses de divisão. As modernas hipóteses de divisão oferecem apenas variações à divisão feita por J. Weiss.

Para ele, fazem parte de A: por razões temáticas (5.9!) 6.12-20 e 2 Co 6.14-7.1; por causa de tensões com o contexto, 1 Co 9.24-10.23, e por causa de uma situação diferente pressuposta, 11.2-34, além disso 16.7*b*-9,15-20; fazem parte de B: 1.1-6.11; 7.1-9.23; 10.24-11.1; 12-16. Levaria longe demais apresentar o caleidoscópio das variações[220].

A meu ver, atribuir parcelas de 1 Coríntios a diversas cartas se justifica somente, se tais porções de 1 Coríntios pressupõem situações diferentes. Isso acontece no caso do tema dos partidos 1.10-4.21 e 11.18s.; os dois textos pressupõem situações diferentes, ou diferentes avaliações da situação. Deverá fazer parte da carta A, antes de mais nada, 11.18s. (por causa da visão ingênua que se tem dos cismas), mas

[218] Assim sobretudo J. Weiss.
[219] J. Weiss, (XLs.) considera 4.17; 7.17; 11.16; 14.13*b*-35 como acréscimos.
[220] Cf. W. Schenk, *ZNW 60*, 1969, p. 219ss.

depois também o contexto 11.2-34, que não pode ser separado disso. Depois que H. VON SODEN mostrou que a separação de 10.1-23 de seu atual contexto não tem fundamento formal e objetivo, não resta uma razão suficiente para todas as outras porções de 1 Coríntios para atribuí-las a A.

5. Condições da redação

Paulo escreve 1 Coríntios em Éfeso, onde quer "ficar ainda algum tempo, até Pentecostes" (16.8), isso é, pelo fim de sua permanência de cerca de 2 anos e meio naquela cidade (At 20.31), portanto na primavera do ano 54, 55 ou 56, provavelmente antes da páscoa (5.8)[221]. A correspondência anterior – carta A e a carta de consulta – não podem estar situadas muito tempo antes de 1 Coríntios. Com Paulo encontram-se, além de Sóstenes (1.1), Áquila e Priscila e outros cristãos não mencionados nominalmente (16.19), também os delegados coríntios: Estéfanas, Fortunato e Acaico (16.15ss.), os quais, provavelmente, devem levar a carta. Igualmente Apolo está ou estava com Paulo; este o havia estimulado a aceitar o convite para ir a Corinto, mas Apolo não tinha vontade. Antes de escrever 1 Coríntios, Paulo havia enviado Timóteo para aquela cidade, no entanto, não diretamente, pois espera que sua carta chegue antes (4.17; 16.10s.); Timóteo deveria dar apoio à carta e pôr ordem na situação de Corinto. O próprio Paulo quer chegar no decorrer do ano, mas quer antes visitar a Macedônia, e, em contrapartida, passar o inverno em Corinto (16.5ss.); espera que até lá a comunidade esteja inteira novamente (4.18ss.).

§ 9. A SEGUNDA CARTA AOS CORÍNTIOS

Comentários:

HNT: H. LIETZMANN – W. G. KÜMMEL, 5ª ed., 1969; KNT: P. BACHMANN, 4ª ed., 1923; MeyerK: H. WINDISCH, 9ª ed., 1924; NTD: H.-D. WENDLAND, 6ª ed., 1954; ICC: A. PLUMMER, 1925; Moffatt, NTC: R. STRACHAN, 1935; CNT: J. HÉRING, 1950; ÉtB: E.-B. ALLO, 1936; A. SCHLATTER, *Paulus, der Bote Jesu*, 1934.

[221] Provavelmente logo depois da Carta aos Gálatas, cf. 16.1.

Estudos:

C. K. BARRETT, "Paul's Opponents in II Cornthians", *NTS 17*, 1970/71, p. 233ss.

_____, "Titus", *Neotestamentica et Semitica*, Festschr. M. Black, 1969, p. 1ss.

H. D. BETZ, "Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition", *BHTh 45*, 1972.

G. BORNKAMM, "Die Vorgeschichte des sogenannten Zweiten Korintherbriefes", *SAH*, 1961, 2 = *Gesammelte Aufsätze IV*, 1971, p. 162ss.

R. BULTMANN, "Exegetische Probleme des zweiten Korintherbriefes", *SBU* 9, 1947 – Idem: *Exegetica*, 1967, p. 298ss.

E. DINKLER, *RGG IV*, 3ª ed., 1960, 17ss.

G. FRIEDRICH, "Die Gegner des Paulus im II. Korintherbrief", in: *Abraham unser Vater*, Festschr. O. Michel, 1963, p. 181ss.

D. GEORGI, "Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief", WMANT *11*, 1964.

E. KÄSEMANN, "Die Legitimität des Apostels", *ZNW 41*, 1942, 33ss. = *Libelli XXXIII*, Darmstadt, 1958.

1. Conteúdo e estrutura[222]

Pré-escrito 1.1s.
Proêmio (Eulogia) 1.3-11.
I. Defesa 1.12-2.13.
  1. A glória de Paulo, sua boa consciência 1.12-14.
  2. Planos de viagem 1.15-1.4.
  3. Atitude em relação a seus ofensores coríntios 2.5-11.
  4. A saudade de Paulo dos coríntios 2.12s.
II. O ministério apostólico 2. 14-7.4.
  1. A παρρησία (liberdade de expressão) de Paulo 2.14-4.6.
    a) O tema: A pergunta pela ἱκανότης (suficiência apostólica) apostólica 2.14-17.
    b) O critério da ἱκανότης apostólica 3.1-6.
    c) Característica da διακονία (ministério) 3.7-18.
    d) A prática da παρρησία na atividade apostólica 4.1-6.
  2. A abscondidade da δόξα (glória) do apóstolo e do Evangelho 4.7-6.10.
    a) A ζωή (vida) está oculta no presente 4.7-5.10.
      A ζωή (vida) no θάνατος (morte) 4.7-18.
      A determinação do presente pelo futuro 5.1-10.

[222] Em conexão com a disposição de R. BULTMANN (Preleção WS – semestre de inverno – 1935/36).

b) A revelação da ζωή na pregação 5.11-6.10.
A pregação da irrupção da nova criação 5.11-19.
O exercício da pregação 5.20-6.10.
3. Conclusão: Pedido de compreensão 6.11-7.4.
III. Chegada de Tito. Reconciliação em Corinto 7.6-16.
IV. Recomendação da coleta 8; 9.
V. Discussão polêmica sobre o ministério apostólico 10-13.10.
1. A πεποίθησις (confiança) de Paulo 10.1-11.
2. A τόλμα (ousadia) de Paulo 10.12-12.18.
a) O critério do gloriar-se 10.12-18.
b) Pedido de Paulo para que se suporte seu gloriar-se 11.1-21.
c) Realização do gloriar-se 11.22-12.18.
Autoglorificação segundo a carne 11.22-33.
Glória da fraqueza 12.1-10.
Conclusão 12.11-18.
3. Prevenção ameaçadora de sua terceira visita em Corinto 12.19-13.10.
Conclusão da carta 13.11-13.

2. A história precedente

A esperança de Paulo de restabelecer a ordem na comunidade pela Primeira Carta aos Coríntios e pelo envio de Timóteo não se concretizara, ou apenas parcialmente, como se pode deduzir de 2 Coríntios. Haviam surgido novos conflitos, incomparavelmente mais graves. O que aconteceu entre 1 Coríntios (carta B) e 2 Coríntios deve-se tentar reconstruir desta última – Atos não ajuda no caso – e contar com uma série de incertezas, que têm sua origem nas afirmações contraditórias, na estranha composição e no estilo polêmico violento em várias porções desse escrito.

a) Os acontecimentos exteriores

Em 2 Co 1.8-19, Paulo comunica à comunidade que não muito tempo antes da redação da carta "na Ásia", isso é, em Éfeso (1 Co 16.19) ele se encontrava em grave perigo de vida, sem qualquer perspectiva, mas que foi salvo. Seguiu para Trôade, onde esperou em vão pelo retorno de Tito de Corinto, seguindo depois para a Macedônia (2.12s.), onde Tito o havia alcançado e trazido boas notícias de Corinto (7.5ss.). Paulo escreve a carta em grande alegria sobre o restabelecimento das boas relações entre ele e a comunidade. Paulo não diz que perigo o havia

ameaçado; como fala dele como de algo até desconhecido dos coríntios, ele não pode ser idêntico com o mencionado em 1 Co 15.30ss. Poder-se-ia cogitar de doença; como, porém, fala dos "sofrimentos de Cristo" em 1.5, que o teriam acometido em abundante medida, o perigo de vida deverá estar relacionado antes a uma perseguição (talvez até uma prisão e processo) por causa de sua pregação; o fato de ter seguido imediatamente para Trôade reforça essa tese. At 19 nada diz sobre um perigo desses em seu relato sobre a permanência em Éfeso; mas é possível que o tumulto causado por Demétrio não foi tão inofensivo na história do apóstolo como em Atos.

Em 2.3-9; 7.8-12, Paulo se refere a uma carta anterior, que "escreveu em grande tribulação e angústia do coração, sob muitas lágrimas" (2.4), e na qual exigiu a submissão da comunidade e, em especial, medidas disciplinares contra certo membro da comunidade, que o havia "entristecido" e lhe havia "feito injustiça" (2.9; 7.12); Tito acabara de lhe relatar sobre o resultado dessa carta. Esse escrito não pode ser 1 Coríntios (que não contém tais exigências e o qual deveria ser encarecido por Timóteo e não por Tito); ele se situa entre esta e nossa 2 Coríntios; o escrito é denominado de carta intermediária ou carta de lágrimas. – Em que consistiu a "injustiça", não o ficamos sabendo; deve ter sido mais do que uma ofensa pessoal do apóstolo – por causa disso Paulo não teria feito tão grande alarde – e deve estar relacionada com a agitação contra Paulo, à qual ainda nos haveremos de referir em seguida[223].

Além disso ele fala de uma segunda visita anterior em Corinto (13.2) e anuncia uma terceira (12.14; 13.1), que não deverá transcorrer como aquela, ἐν λύπῃ (2.1), e na qual quer poupar novamente a comunidade (1.23s.; 13.1ss.). Durante a segunda visita, a chamada "visita intermediária", aconteceram veementes discussões, cujo auge decerto foi a mencionada "injustiça", resultando num desacordo quase total entre a comunidade e o apóstolo. A visita intermediária não é a permanência anunciada em 1 Co 5-9, ela foi improvisada por Paulo, porque o avanço de seus adversários tornara necessária sua presença em Corinto. Depois Paulo havia retornado a Éfeso e havia tentado, por via da carta de lágrimas e do envio de Tito, trazer a comunidade de volta sob sua tutela (2.1-13; 7.6s., 13ss.).

Por fim ainda é preciso mencionar mais outra passagem da pré-história exterior. No capítulo 8, Paulo anuncia uma renovada visita de

---

[223] Cf. BORNKAMM, *Vorgeschichte*, p. 165s.

Tito, que deverá concluir a coleta "tal como a começou anteriormente" (προενήρξατο, 8.6). Ele também menciona a promoção da coleta por Tito em 12.17s. (juntamente com um irmão não citado nominalmente). Seria essa estada em Corinto a mesma, na qual Tito submeteu a comunidade novamente ao apóstolo e da qual acabara de voltar (7.6ss.)? Isso é muito improvável, Pois se Paulo, referindo-se aos coríntios, afirma que teriam "iniciado" a coleta "desde o ano anterior" (προενήρξασθε ἀπὸ πέρυσι, 8.10), então esse "iniciado" evidentemente coincide cronologicamente com o início da coleta de Tito mencionada pouco antes (término e tempo são idênticos). Se isso confere, então Tito teria estado em Corinto duas vezes antes de 2 Coríntios, pela primeira vez por causa da coleta (8.6; 12.17) e, mais tarde, para reconquistar a comunidade (2.13; 7.6-14); a visita anunciada seria a terceira[224].

Pode-se reconstruir o transcurso dos acontecimentos exteriores mais ou menos da seguinte forma: O envio de 1 Coríntios e de Timóteo parece ter obtido algum resultado (pois no pré-escrito de 2 Co 1.1 Timóteo é mencionado como colaborador). Por alguma razão Paulo desistiu de seu plano original de viajar depois de Pentecostes primeiramente de Éfeso para a Macedônia e só depois para Corinto (1 Co 16.5-7), enviou Tito para Corinto por causa da coleta e comunicou à comunidade, por carta ou oralmente, seu plano de viagem modificado (Éfeso-Corinto-Macedônia-Corinto; 2 Co 1.13-17). Depois que Tito havia voltado bem sucedido, as coisas se radicalizaram dramaticamente: em Corinto começou uma agitação violenta contra Paulo, que viajou para lá e encontrou a comunidade em alvoroço. O apóstolo sofreu uma grave derrota (visita intermediária), voltou para Éfeso, enviou a "carta de lágrimas" e Tito, para que conseguisse o que não lhe havia sido possível conseguir pessoalmente. Depois ele próprio enfrentou uma situação de perigo de vida, abandou Éfeso e se dirigiu à Macedônia passando pela Frígia. Aqui recebeu de Tito as boas notícias e escreveu a carta de reconciliação para Corinto.

b) A situação interna da comunidade

Paulo conheceu essa situação pessoalmente por ocasião de sua visita intermediária, mas já havia recebido previamente informações alarmantes que o comoveram a realizar essa visita. O apóstolo censura a situação moral degenerada na comunidade (12.20-13,2) num catálogo

[224] Cf. BORNKAMM, *loc. cit.* p. 164s., 186s.

de vícios, o qual nada deixa a desejar em termos de integridade. Mas o que realmente o inquietava é o fato de que a comunidade se deixou envolver por agitadores contra seu apóstolo, e se afastou dele em grande parte. Os ataques visavam o apóstolo pessoalmente e a legitimidade de seu apostolado. A pergunta quem "são os adversários de Paulo em 2 Coríntios" foi debatida muitas vezes desde o ensaio de E. KÄSEMANN referente ao tema, e as respostas foram as mais variadas. Seriam os mesmos do partido de 1 Coríntios, ou trata-se de novos adversários? Que argumentos aduzem contra Paulo? A maneira como Paulo polemiza e se defende dificulta uma compreensão exata da situação: o apóstolo não expõe sistematicamente a posição de seus adversários, para depois destruí-la – afinal, ela era conhecida de seus leitores –, e, sim, ele mesmo determina o curso de sua controvérsia; nisso nem sempre está claro se ele cita, exagera, ou altera as coisas. A isso se juntaria ainda outro fator de incerteza se em 10-13 ele realmente usa tradicionais modelos e clichês de uma apologia "anti-sofista" que não quer ser uma apologia[225]. Em todo caso é necessário, do ponto de vista do método, restringir-se a 2 Coríntios – aqui entram em cogitação antes de tudo as duas apologias 2.14-7.4; 10-13[226] –, para só então perguntar por relações com 1 Coríntios. Recomenda-se igualmente partir das acusações feitas contra Paulo, para só depois perguntar pelos adversários.

Sem prejuízo de toda determinação mais detalhada, pode-se dizer com segurança que a inimizade contra Paulo foi provocada ou promovida por pessoas estranhas, que vieram de fora. Elas "vieram" de fora (11.4), infiltraram-se em campos missionários alheios (10.12-18) e conseguiram acesso com "cartas de recomendação" de outras comunidades (3.1).

Seguramente temos em 10.10 uma citação de acusações: "'Pois as cartas', assim diz, 'naturalmente são impressionantes e vigorosas, mas pessoalmente não impressiona, e seu discurso é desprezível'". As duas

[225] Assim BETZ. Seu livro rico em material, estimulante, mas nunca acabado, está fixado em clichês e modelos a tal ponto que, atrás disso, o amargo fundo da realidade de 2 Co 10-13 quase desaparece; uma análise da estrutura das apologias empregadas teria proporcionado a complementação necessária e poderia ter evitado o resvalo unilateral para o tradicional. Uma comparação da apologia de Apolônio de Tiana (*VitAp* VIII 7), p. ex., com 2 Co 10-13 torna evidente a diferença entre ensaio de estilo retórico e apologia autêntica.

[226] Pressuponho que em ambos os textos se trata dos mesmos adversários.

primeiras acusações também estão em 10.1 (Paulo seria "humilde de aparência", isso é, covarde e oportunista, "mas forte quando ausente", isso é, corajoso e enérgico somente a distância). Eles têm em mira um comportamento ambíguo de Paulo, uma discrepância entre pretensões e realidade. A terceira acusação retorna em 11.6 (Paulo seria um "leigo no discurso", ἰδιώτης τῷ λόγῳ, lhe faltaria o dom do livre discurso). Dificilmente isso pode ser uma referência à falta de instrução na retórica[227], e, sim, conforme o sugere o contexto, à falta de retórica poderosa, imbuída do Espírito, (cf. 13.3). Essas acusações não visam apenas uma difamação pessoal, e, sim, sobretudo, a comprovação de que a Paulo falta a qualificação para ser apóstolo. Sua "fraqueza" – um jargão adversário (11.21) – se revelaria não somente nas carências já mencionadas, mas também em sua incapacidade de dar provas dos "sinais do apóstolo" (12.12; igualmente um jargão) e de apresentar outros dons pneumáticos, êxtases e visões (12.1,7). Além disso lhe faltaria um comissionamento legitimador (10.13s.), sequer poderia apresentar cartas de recomendação (3.1) e compensaria essa carência com auto-recomendações (4.2; 10.18) e autoglorificação desmedida (10.13; 12.1). Mas – e nisso evidentemente os adversários puseram ênfase especial, pois Paulo retorna duas vezes a esse assunto pormenorizadamente – sua renúncia ao direito apostólico à subsistência por parte da comunidade seria claramente sua própria confissão de que ele não era apóstolo (11.7-12; 12.11-16), um argumento que já havia ocorrido em 1 Co 9.3ss. Mas a polêmica não nega a Paulo apenas a dignidade de apóstolo, mas, sim, inclusive cristandade: ele "não pertenceria a Cristo" (10.7) e "andaria segundo a carne" (10.2). Os argumentos para isso vão desde a crítica à mudança de seus planos de viagem (1.13ss.), passando pela suposição de perfídia e cálculo (12.16), até a suspeita de que sonegaria verbas das coletas para enriquecimento próprio (12.17ss.). É preciso admitir que o ataque a Paulo adquiriu "dimensões totais", também quando se leva em consideração o fato de se ouvir apenas um lado e que esse se manifesta de modo unilateral.

Quem são os adversários? Não ficamos sabendo seus nomes, Paulo polemiza de modo anônimo, como de costume. Pode-se deduzir de suas exposições e declarações sarcásticas algumas autocaracterizações e autodenominações dos adversários, mas também alguns traços essenciais; a interpretação histórica desses traços, isso é, o enquadramento dos adversários na história do cristianismo primitivo, ainda não está dado com esse levantamento.

---

[227] Por último novamente BETZ, *loc. cit.*, p. 57ss., que novamente encontra um *topos* na admissão da falta de instrução retórica.

Autocaracterizações dos que vieram de fora com cartas de recomendação são "hebreus, israelitas, descendentes de Abraão" (11.22); os adversários gloriam-se de sua incontestável descendência judaica (o que de modo algum implica procedência palestinense), sem que se evidenciasse se associavam a isso determinadas pretensões e quais seriam essas pretensões. Nas invectivas de 11.13-15 – "pseudo-apóstolos, obreiros fraudulentos travestidos de apóstolos de Cristo. ... Seus servos (de satanás) se disfarçam como servos da justiça" – Paulo distorce autodenominações de seus adversários: apóstolos de Cristo, obreiros (= obreiros missionários, missionários), servos de Cristo ou da justiça; portanto, missionários que reivindicam para si o título de apóstolos e que pregam a Cristo, ou a justiça. Se os tais "super-apóstolos" (11.5; 12.11) são idênticos com esses falsos apóstolos, ou se devem ser distinguidos deles é assunto controvertido. Do mesmo modo é controvertido se o termo "servos" indica que os adversários são judeus helenistas. Outros traços essenciais dessa gente resultam da polêmica contra Paulo; tudo que negam a ele reivindicam para si: legitimação de fora e posse do Espírito, que se documenta em discurso no poder do Espírito, nos "sinais do apóstolo" e outros fenômenos extáticos. Num procedimento diferente do de Paulo, auferem sua subsistência financeira da comunidade, e evidentemente subsistências consideráveis (cf. 2.17; 11.20). Sobre os ensinamentos de seus adversários Paulo se manifesta uma única vez diretamente, a saber, na recriminação aos coríntios: "Se vem alguém e prega outro Jesus, que não pregamos, ou se recebem outro espírito, que não receberam, ou outro Evangelho, que não receberam, isso vocês aceitam de boa vontade" (11.4). Isso significa que pseudo-apóstolos anunciam uma heresia (cf. Gl 1.6), e nomeadamente uma heresia cristológica. No que ela consiste especificamente não se pode deduzir da expressão "outro Jesus". Certamente se vê com razão em 4.10-14 e 5.16-21 uma discussão com a cristologia adversária, nesse caso, a morte de Jesus não teria tido valor salvífico. O que, porém, ocupou seu lugar, permanece incerto; que teria sido uma cristologia do θεῖος ἀνήρ ("homem divino" a exemplo de Marcos e Lucas)[228], não se pode deduzir de toda a 2 Coríntios; antes se poderia cogitar, com base em 11.4, de uma cristologia do Espírito. Se o mídrache 3.7-18 igualmente representa um confronto com os adversários, então teriam desempenhado na doutrina deles certo papel Moisés e a Lei, a concepção da aliança e o Espírito; mas qual seria tal papel, não fica claro.[229]

---

[228] Assim GEORGI.

[229] S. SCHULZ, *ZNW 49*, 1958, 1ss., e GEORGI tentam reconstruir, com base nessa passagem, um texto adversário (que Paulo teria citado e glosado); no entanto, os resultados são tão divergentes, que nada produzem para o conhecimento da teologia dos adversários.

Diante dessa situação, naturalmente o enquadramento desses missionários judeus-cristãos numa das conhecidas correntes do cristianismo primitivo é controvertido. A antiga associação desses adversários de Paulo com os judaístas, tal como são combatidos em Gálatas, continua tendo defensores, no entanto é incorreta, fora de dúvida; pois em 2 Coríntios justamente Paulo não combate as principais exigências judaístas, quais sejam, circuncisão e nomismo. Uma variação espirituosa da hipótese judaísta foi fornecida por E. KÄSEMANN: os invasores são delegados da comunidade primitiva de Jerusalém, e jogam contra Paulo a autoridade dos proto-apóstolos, defendem um princípio da tradição, mas simultaneamente associam esse princípio ao pneumatismo; essa construção audaciosa, porém, é inverossímil em si, e insustentável do ponto vista exegético[230]. De acordo com outra hipótese, os adversários são gnósticos judeus-cristãos, intimamente relacionados com os pneumáticos combatidos em 1 Coríntios, de modo que em ambas as cartas Paulo estaria lutando contra os mesmos adversários[231]. Em contrapartida, D. GEORGI[232] quis demonstrar que a frente é bem outra, querendo diagnosticar os combatidos como θεῖοι ἄνδρες judeus-cristãos helenistas. Todavia sua descrição de seu jeito de ser e de seu método missionário se baseia, na menor parte, em 2 Coríntios, e na maior parte em fontes judaicas, gentílicas e (outras) fontes cristãs. A prova desse caráter dos adversários parece-me tão pouco convincente como a prova para uma correspondente compreensão de Cristo e Moisés[233]. Tão certo como é o fato de que com a invasão deles na comunidade surgiu uma situação totalmente nova, e a inimizade contra Paulo se (re)acendeu, tão certo as capacidades pneumáticas, nas quais insistem, são conhecidas há muito dos pneumáticos coríntios; todas elas já aparecem em 1 Coríntios. Por isso a tese do θεῖοι ἄνδρες é improvável. A suposição de que os intrusos judeus-cristãos seriam gnósticos, ou pneumáticos gnostizantes, semelhantes aos de 1 Coríntios, deverá ser aquela que mais corresponde ao que o texto revela. Ela também esclarece melhor do que outras o fato do rápido sucesso dessa gente entre os coríntios reconquistados para Paulo. Embora não se possa identificar com exa-

---

[230] Cf. sobretudo BULTMANN, *Exegetica*, p. 313ss.

[231] Assim, BULTMANN, DINKLER e SCHMITHALS.

[232] Com o consentimento de G. BORNKAMM bem como de H. KÖSTER e J. M. ROBINSON, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, 1971, p. 57s., 176s.

[233] Contra as teses de GEORGI, p. ex., G. FRIEDRICH (que, todavia, toma os adversários como judeus-cristãos helenistas do círculo de Estêvão) e C. K. BARRETT (que todavia defende uma hipótese judaísta modificada).

tidão as especificidades judaicas dos intrusos, parece, não obstante, que já trouxeram consigo sua inimizade contra Paulo, e que não a desenvolveram primeiro em Corinto sob a influência dos adversários paulinos reprimidos (os quais, antes, receberam novos impulsos pelos intrusos e depois aderiram a eles). Os intrusos evidentemente viram sua tarefa principal na luta contra Paulo. Somente assim se torna compreensível o fato de que, depois de seu aparecimento, não é mais o individualismo pneumático que domina o cenário coríntio – e a temática de 2 Coríntios – e, sim, justamente essa luta[234]. Também quando se leva em conta o fato de que das fontes se ouve apenas um lado e que esse se manifesta de modo muito unilateral, impõe-se-nos a impressão de que o ataque a Paulo assumiu "dimensões totais"[235].

3. *A questão da uniformidade literária*[236]

2 Coríntios se nos afigura como sendo muito pouco coesa. A reconciliação entre o apóstolo e a comunidade, que parece zelada em 2 Co 7.7-16 e que está pressuposta nos capítulos 8s. referentes à coleta, não existe nos quatro capítulos seguintes (10-13); neles o apóstolo luta pela comunidade e contra seus inimigos no seio dela. Por isso já se conjeturou desde cedo que originalmente 1-9 e 10-13 não formavam uma unidade, e que 10-13 seria uma carta independente, ou o fragmento de uma tal carta, anexada secundariamente a 1-9. Mas também esses capítulos não são uniformes. Os dois capítulos sobre a coleta parecem duplicatas. E em 1-7 o relato sobre a espera de Paulo por Tito é interrompido depois de 2.13 e continua sem conexão em 7.5; 2.14-7.4 formam um tratado independente sobre o ministério apostólico. Mas também esse não é totalmente uniforme; o trecho 6.14-7.1 interrompe o nexo. Essa constatação e as já mencionadas referências de Paulo a cartas anteriores (1 Co 5.9; 2 Co 2.3s., etc.) reforçaram a suposição de que a "Segunda Carta aos Coríntios" seria, na realidade, uma coleção de cartas paulinas, ou de fragmentos de cartas paulinas, composta para fins de intercâmbio e divulgação. Na delimitação da crítica literária dos diversos fragmentos e na definição a que original cada um pertenceria (eventualmente à "carta de lágrimas") as opiniões naturalmente

---

234 Referente à descrição do tema, *vide* DINKLER, *loc. cit.*, p. 18s.
235 KÄSEMANN, *SNW 41 = Libelli XXXIII.*
236 Quanto a isso, BORNKAMM, *loc. cit.*, p. 172ss. e KÜMMEL, *Einleitung,* 17ª ed., 1973, p. 249ss.

divergem. Apesar dessas divergências quer me parecer que, de fato, em 2 Coríntios estamos diante de uma coleção de cartas – e isso sobretudo porque na composição do todo falta a uniformidade, enquanto as diversas unidades maiores, p. ex., 2.14-7.4 e 10-13 estão primorosamente dispostas em si; por isso me parece necessária a tentativa de uma análise crítico-literária; apenas é necessário que se tente esclarecer os motivos da composição. Em ambas as questões naturalmente não será possível fazer uma demonstração em termos rigorosos, e, sim, somente uma demonstração de probabilidade. Mas também a defesa da uniformidade não se sai melhor, ela não passa sem hipóteses e não vai além de probabilidades. A questão é verificar qual das hipóteses tem maior verossimilhança.

No caso de 10-13 é especialmente crassa a discrepância com o precedente. Não tanto a total virada em tom e estado de ânimo; antes é o contraste na situação pressuposta que torna improvável que 10-13 seja a continuação de 7, ou de 8s. As tentativas de harmonização são pouco convincentes: "a noite de insônia", que para LIETZMANN basta como explicação[237], não bastará a mais ninguém; a tese de outra frente – em 1-9 a comunidade, em 10-13 os adversários – não confere, porque Paulo sempre se dirige à comunidade toda; a suposição de que teria recebido novas informações[238] não confere pelo fato de que em 10-13 Paulo não menciona tais novas informações; e a hipótese de KÜMMEL de que, depois de certo prazo, Paulo teria "anexado uma conclusão à carta, ... que dava uma expressão mais enfática a suas persistentes preocupações com a comunidade"[239], dificilmente se coaduna com as situações pressupostas cá e lá. Em 10-13 a luta transcorre com toda violência, e seu desenlace é totalmente incerto (cf. 12.14; 13.1); de acordo com 7.5-16, a comunidade não somente puniu o ἀδικήσας, e, sim, sujeitou-se como um todo ao apóstolo, e a paz está restabelecida[240]. Que ambas as coisas teriam constado na mesma carta me parece ser impossível; guerra e paz não podem reinar simultaneamente. O enquadramento dos quatro capítulos na correspondência de Paulo com Corinto, todavia, é contro-

[237] *Loc. cit.*, p. 139.

[238] M. KRENKEL, *Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus*, 1890, p. 153ss. e depois dele p. ex., WINDISCH, *loc. cit.*, p. 16ss.; A. JÜLICHER-E. FASCHER, *Einleitung in da NT*, 7ª ed., 1931, p. 98ss.

[239] KÜMMEL, *loc. cit.*, p. 253.

[240] "Pois veja, justamente o fato de terem sido entristecidos tal como Deus o quer, quanto esforço sério isso produziu em vocês, sim, defesa, sim, indignação, sim, temor, sim, saudade, sim, zelo, sim, punição! Em tudo vocês se revelaram puros nessa causa", 7.11.

vertida entre os críticos literários. Alguns fixam sua datação para depois da carta de reconciliação[241], outros os consideram parte da precedente "carta de lágrimas"[242]. No primeiro caso se deveria pressupor uma renovada investida dos adversários e uma renovada dissidência da comunidade; a isso contradiz o fato de que em 10-13 falta qualquer referência a um rompimento da paz zelada, o que Paulo dificilmente teria omitido. A segunda hipótese é mais verossímil. Contra ela, todavia, se fazem duas objeções: por um lado, pelo fato de que a exigência de punição do ἀδικήσας não está mencionada em 10-13, e, por outro, porque na carta de reconciliação nada consta a respeito da neutralização dos adversários, os capítulos 10-13 não poderiam fazer parte da carta de lágrimas. Por um lado, porém, os quatro capítulos são considerados apenas um fragmento dessa carta; como na carta de reconciliação a punição foi mencionada como executada, a retomada dessa passagem com a respectiva exigência era desnecessária na composição de 2 Coríntios. Por outro lado, é injusto esperar um especial canto de vitória sobre os adversários vencidos; seu interesse estava centrado na comunidade, e sua transbordante gratidão por sua reconquista (7.8-12), afinal, não teria sido enriquecida por uma expressa referência à neutralização da concorrência. Desse modo, o fragmento dos capítulos 10-13 será melhor compreensível como parte da carta de lágrimas.

Que a outra passagem de 2.14-7.4 interrompe de modo impertinente o relato sobre Tito, e que 7.5 é a continuação direta de 2.13 não se precisa comprovar expressamente. Sem dúvida, parênteses, excursos e saltos no fluxo dos pensamentos não constituem coisa rara em Paulo. Mas um parêntese de tal extensão (mais de 5 páginas na edição do NT de Nestlé em grego) não se encontra em nenhuma outra parte em Paulo; como excurso, a apologia do apóstolo não teria motivação; e de saltos no fluxo dos pensamentos nada se percebe na apologia rigidamente estruturada. Por isso dificilmente ela faz parte do contexto no qual ora se encontra. No entanto é controvertido se ela faz parte da carta de lágrimas[243], ou de uma carta anterior do tempo antes da visita intermediária, quando Paulo ainda não havia reconhecido a periculosidade dos agitadores[244]. A favor dessa última suposição se aduz o tom diferente perante a comunidade (6.11ss. e, por outro lado, 11.8ss.)[245]. Mas a mudança de tom nada significa; ela se encontra num espaço muito restrito

---

[241] Assim por primeiro J. S. SEMLER, 1776.

[242] P. ex., A. HAUSRATH, *Der Vier-Capitelbrief des Paulus an die Korinther*, 1870, e, depois dele, muitos outros pesquisadores, p. ex., BULTMANN, BORNKAMM, DINKLER, DODD (mais nomes em KÜMMEL, *loc. cit.*, p. 251, nota 22).

[243] Assim BULTMANN, DINKLER, entre outros.

[244] Assim BORNKAMM, GEORGI, entre outros.

[245] BORNKAMM, *loc. cit.*, p. 176ss.

em 1 Co 4.14-21, onde Paulo certifica os coríntios de seu amor paternal e imediatamente depois ameaça com a "vara", numa única passagem, a qual, portanto, nem por isso alguém atribuiria a duas cartas distintas. A favor da tese de que o trecho faz parte da carta de lágrimas falam a igualdade da situação e a igualdade do tema, que é tratado numa exposição objetiva em 2.14ss., e em discussão pessoal em 10ss.

Os capítulos sobre a coleta não podem ter pertencido à mesma carta. Pois se Paulo, depois de longas explanações a respeito do tema, de repente introduz o tema de novo em 9.1, e passa a tratá-lo quase com a mesma exaustão, e se em 8.1ss. coloca diante dos olhos dos coríntios como brilhante modelo os macedônios, em 9.2ss., porém, aos olhos dos macedônios os coríntios, forçosamente deve ter-se tratado de duas unidades independentes. Todavia, ambos referem-se à mesma campanha em favor da coleta. O capítulo 8 é uma carta de recomendação para Tito e dois irmãos seus companheiros ("apóstolos de comunidades", 8.3); e a esses três homens refere-se também 9.5. Se o capítulo 8 é uma carta de recomendação independente, e o capítulo 9 uma parte da carta de reconciliação, ou – o que me parece menos provável – se o capítulo 9 foi escrito um pouco mais tarde, são questões que devem ficar em aberto.

No caso do trecho 6.14-7.1, que interrompe o contexto, não surge apenas a questão crítico-literária, e, sim, também a questão da autenticidade. Pois contém *hapaxlegômena* e particularidades estilísticas; a terminologia e as concepções têm afinidade maior com textos de Qumran do que com cartas paulinas. Por isso se considerou a passagem uma porção estranha de origem qumrânica ou qumrânico-cristã, que teria sido introduzida em 2 Coríntios por mão estranha, ou adotada pelo próprio Paulo. A mim 6.14-7.1 parece ser uma interpolação não-paulina[246].

Em 2 Coríntios estão combinadas provavelmente três cartas, ou suas porções mais importantes: a carta de lágrimas 2.14-7.4 (sem 6.14-7.1); 10-13 (carta C), a carta de reconciliação 1.1-2.13; 7.5-16; 9 (?) (carta D) e a carta de recomendação para Tito e seus companheiros no capítulo 8 (carta E).

Por composição teriam sido incorporados e anexados à carta de reconciliação as outras porções. Os princípios de composição evidentemente não são os de uma edição histórico-crítica, que dá valor a que os textos sejam completos e a uma seqüência cronológica correta. Seria possível reconhecer motivos para uma composição tão singular? A meu ver, G. BORNKAMM mostrou motivos convincentes, no mínimo dignos de

246 Bibliografia referente a esse tema em KÜMMEL, *loc. cit.*, p. 249s..

consideração[247]. Esse autor explica a estranha posição da polêmica com os hereges (da carta de lágrimas) no fim (depois da carta de reconciliação) com o fato de o redator deixar-se guiar por uma lei das formas amplamente difundida na literatura cristã-primitiva, segundo a qual o prenúncio de falsos profetas e mestres, e a advertência contra eles, se encontra, com freqüência no fim, de determinados escritos ou grupos de escritos; a polêmica atual de Paulo recebe, desse modo, um cunho escatológico. BORNKAMM fundamenta a introdução da apologia justamente no lugar onde Paulo relata sua saída de Éfeso e sua viagem à Macedônia, passando por Trôade, ao encontro de Tito, com o argumento de que "no retrospecto" o redator "vê também esta viagem ... à luz da marcha triunfal levada a efeito pelo apóstolo dos gentios", portanto com certa "tendência para a idealização da imagem de apóstolo"[248]. Na junção dos dois capítulos referentes à coleta, porém, não houve motivos teológicos determinantes; se a carta de reconciliação tinha um chamamento para a coleta, era muito natural colocar a seu lado a passagem paralela (seja o cap. 8 ou 9), por ocasião da edição.

Não se deveria negar por princípio a existência de composições de cartas com fragmentos de cartas do mesmo autor[249]. Isso tem analogias na literatura cristã-primitiva.

> Isso pode ser provado estritamente numa epitomização Síria das cartas de Inácio, na qual a Carta aos Romanos está combinada com InTral 4s.[250] (sem que se pudessem reconhecer os motivos para isso!). É muito provável que a Carta aos Filipenses de Policarpo é a combinação de duas cartas, cuja mais antiga (cap. 13, 14, ou somente 13) foi anexada ou incorporada à mais nova (o motivo, ao que parece, foi simplesmente o desejo de ter as duas cartas juntas). Não conheço analogias entre as cartas e coleções de cartas da Antigüidade. No entanto, as antigas coleções de cartas ao menos permitem que se afaste uma dúvida que W. G. KÜMMEL constantemente levanta contra a hipótese da composição. Quando lembra que em cada uma destas composições se elimi-

---

[247] *Loc. cit.*, p. 179ss.

[248] *Loc. cit.*, pp. 185, 184.

[249] Não sei por que no caso de 2 Coríntios, p. ex., a suposição de que a comunidade teria suprimido vergonhosamente a carta de lágrimas, seria mais correta em princípio do que a tentativa de reencontrá-la em 2 Coríntios, se há indícios de peso para isso (p. ex., o fato de que a comunidade não teve vergonha de preservar um texto tão desabonador para ela como os capítulos 10-13).

[250] W. BAUR, "Die Briefe des Ignatius von Antiochien", *HNT ErgBd* (suplemento), 1920, p. 186.

nou, no mínimo um cabeçalho ou uma conclusão de uma carta, para o qual não se pode aduzir qualquer motivo plausível[251], é preciso chamar a atenção para o fato de que nas mencionadas coleções os pré-escritos e as saudações finais são tratadas de modo muito diverso. Eles estão preservados – somente a título de de exemplo – nas cartas de Platão[252] e de Demóstenes[253], enquanto nas de Isócrates[254] e de Apolônio de Tiro[255] estão cortados (aqui somente títulos). Inclusive nas cartas notoriamente pseudo-epigráficas, nas quais se esperaria a observação correta do formulário de uma carta, muitas vezes pré-escrito e saudação final sequer foram redigidos, por ex., em Filóstrato[256] e Eliano[257]. Não há necessidade de procurar um motivo especial: pré-escrito e saudação final eram considerados dispensáveis, a menção do remetente e do destinatário bastava quando se reuniam cartas avulsas em coleções. Em face de tais costumes não se deve postular que um redator cristão-primitivo deveria ter preservado com fidelidade documental os pré-escritos e as saudações finais de cada uma das cartas quando as combinava em uma só, do contrário, a existência da composição de uma carta seria inverossímil. O suposto redator preservou em sua suposta composição ao menos um pré-escrito e uma saudação final em cada uma.

Torno a enfatizar o caráter hipotético das operações crítico-literárias e histórico-redacionais. Tudo também pode ter sido totalmente diferente, p. ex., tal como as coisas transcorreram segundo a hipótese de KÜMMEL. O caráter de "conglomerado" de 2 Coríntios permanece e exige uma explicação; e cada uma dessas explicações permanece necessariamente tão hipotética e subjetiva como qualquer outra.

4. *Condições da redação*

1 Coríntios havia sido escrita na primavera de 55, 56 ou 57 em Éfeso. A carta de lágrimas igualmente foi escrita em Éfeso; é difícil determinar a data de sua redação; não se poderá colocá-la muito próxima à

---

[251] KÜMMEL, *loc. cit.,* p. 241 referente a 1 Coríntios, de modo semelhante p. 254 referente a 2 Coríntios, pp. 225, 231 referente a 1 e 2 Tessalonicenses, p. 293 referente a Filipenses.

[252] *Epistolographi Graeci,* ed. R. HERCHER, 1873, pp. 492-532 (na Ep. 13 todavia falta a saudação final).

[253] *Ibid.,* pp. 219-234.

[254] *Ibid.,* pp. 319-336.

[255] *Ibid.,* pp. 110-130.

[256] *Ibid.,* pp. 468-489.

[257] *Ibid.,* pp. 17-23.

de 1 Coríntios em vista dos acontecimentos intermediários (retorno de Timóteo, primeira estada em Corinto e volta de Tito, invasão dos agitadores, visita intermediária): Paulo deverá ter escrito a carta e enviado Tito no outono do mesmo ano ou na primavera do ano seguinte (o inverno não entrou em cogitação por causa do *mare clausum*). – A carta de reconciliação foi escrita, em todo caso, no primeiro ano depois de 1 Coríntios, desde uma comunidade da Macedônia (8.11; 9.2; 2.13; 7.5ss.). Pode-se delimitar a data ainda um pouco mais quando se supõe que Paulo fez sua última visita a Corinto logo depois do envio da carta, visita essa que durou três meses e que caiu no inverno, pois em seguida Paulo viajou para a Macedônia e celebrou a Páscoa em Filipos (At 20.2-6); neste caso a data de redação seria o final do outono de 56, 57 ou 58. Infelizmente não sabemos quanto tempo durou a situação de perigo de vida na Ásia, nem quando Paulo partiu de Éfeso – A reconciliação com Corinto foi duradoura; Corinto se tornou um centro de ortodoxia eclesiástica.

§ 10. A CARTA AOS FILIPENSES

Comentários:

HNT: M. DIBELIUS, 3ª ed., 1937; HThK: J. GNILKA, 1968; KNT: P. EWALD, 4ª ed., 1923; MeyerK: E. LOHMEYER, 8ª ed., 1930; NTD: G. FRIEDRICH, 9ª ed., 1962; ThHK: W. MICHAELIS, 1935; BNTC: F. W. BEARE, 2ª ed., 1969; ICC: M. R. VINCENT, 1897; Moffatt, NTC: J. H. MICHAEL, 1928; CNT: P. BONNARD, 1950; K. BARTH, *Erklärung des Philipperbriefes*, 2ª ed., 1933; CNT: J. F. COLLANGE, 1973.

Estudos:

G. BORNKAMM, *Der Philipperbrief als paulinische Briefsammlung = Ges. Aufs. IV,* 1971, p. 195ss.
G. DELLING, *RGG V,* 3ª ed., 1961, cl. 333ss.
C. H. DODD, *NT Studien,* 1953, p. 85ss.
V. FURNISH, "The Place and Purpose of Philippians III", *NTS 10,* 1963/64, p. 80ss.
H. KÖSTER, "The Purpose of the Polemic of a Pauline Fragment (Philippians III)", *NTS 8,* 1961/62, p. 317ss.
O. LINTON, "Zur Situation des Philipperbriefes", *ASNU 4,* 1936, p. 9ss.
W. LÜTGERT, "Die Vollkommenen in Philippi und die Enthusiasten in Thessalonich", *BFChTh* 13, 6, 1909.

T. W. MANSON, *St Paul in Ephesus* = Idem: *Studies in the Gospels and Epistels*, 1962, p. 149ss.
W. MICHAELIS, "Die Datierung des Phil", *NTS 1*, 8, 1933.
J. MÜLLER-BARDORFF, "Zur Frage der literarischen Einheit des Phil", *WZ Jena 7*, 1957/58, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe 4, p. 591ss.
T. E. POLLARD, "The Integrity of Philippians", *NTS 13*, 1966/67, p. 57ss.
B. D. RATHJEN, "The Three Letters of Paul to the Philippians", *NTS 6*, 1959/60, p. 167ss.
J. SCHMID, *Zeit und Ort der paulinischen Gefangenschaftsbriefe*, 1931.
W. SCHMITHALS, *Die Irrlehrer des Philipperbriefes* = Idem: *Paulus und die Gnostiker*, 1965, p. 47ss.

1. Conteúdo

Pré-escrito 1.1-2.
Proêmio 1.3-11.
I. O apóstolo e a comunidade 1.12-3.1.
  1. Relato sobre a situação de Paulo na prisão 1.12-26.
    a) Progresso da pregação 1.12-14.
    b) Amigos e adversários de Paulo 1.15-20.
    c) Situação do processo 1.21-26.
  2. Admoestações 1.27-2.18.
    a) Admoestações para a vida, concórdia e humildade cristã 1.27-2.5.
    b) Hino crístico 2.6-11.
    c) Admoestação para a luta pela salvação 2.12-18.
  3. Recomendação para Timóteo e para Epafrodito 2.19-30.
  4. Transição para a parênese; convite à alegria 3.1.
II. Polêmica contra hereges 3.2-4.3.
  1. Polêmica 3.2-3.
  2. O apóstolo como judeu e cristão 3.4-14.
  3. Advertência contra os hereges 3.15-4.1.
  4. Admoestações pessoais e individuais 4.2s.
III. Parênese 4.4-9.
IV. Agradecimento pelo envio monetário dos filipenses 4.10-20.
Conclusão da Carta: Sudações e votos de bênção 4.21-23.

2. Paulo e a comunidade de Filipos

Filipos[258] havia sido fundada nos anos 358/357 a.C. pelo rei Filipe II da Macedônia, o pai de Alexandre Magno, e foi transitoriamente

[258] Cf. por último GNILKA, p. 1ss. e a literatura aqui indicada.

cidade residencial da Macedônia. Por sua localização favorável (próxima à cidade portuária de Nápoles e do mar Egeu), pela fertilidade da planície da Macedônia oriental e por meio da ocorrência de minérios (minas de ouro e prata) a cidade conservou sua importância econômica também nas turbulências políticas dos dois últimos séculos pré-cristãos. No período romano, a cidade pertencia ao primeiro dos quatro distritos da província da Macedônia.

Depois da batalha nas proximidades de Filipos, no ano 43 a.C., a qual zelou a ruína da república romana, a cidade foi povoada pelos vencedores, por Antônio e depois sobretudo por Otávio, com veteranos romanos. Este, entrementes imperador Augusto, transformou a cidade em colônia militar por volta do ano 30 a.C., com o nome de *Colônia Julia Augusta Philippensis*, e lhe outorgou o *Ius Italicum*. Ela tinha governo próprio e estava isenta de tributos; as autoridades mais graduadas eram os pretores, órgãos subalternos chamavam-se lictores (στρᾶ τηγοί e ῥαβδοῦχοι At 16.19s.,35).

A população era mista. Os habitantes greco-macedônios devem ter constituído uma minoria. O elemento romano dominava; até o período dos Flávios, foram assentadas em Filipos renovadas levas de veteranos romanos. Esses eram, naturalmente, da mais diversa procedência étnica. A esses se juntaram muitos de origem da Ásia Menor e orientais. A localização na *Via Egnatia*, que ligava Roma a Bizâncio, favorecia o comércio e o tráfego, trazendo em sua esteira a flutuação populacional. A religiosidade revelava uma variedade correspondente; ao lado de antigos deuses da Trácia, eram veneradas divindades gregas e romanas, mas também outras da Ásia Menor; há provas da existência de cultos de mistérios e de uma pequena comunidade judaica. Resumindo, em termos religiosos, Filipos apresentava o costumeiro quadro sincretista de uma cidade levantina (oriental) de então.

A comunidade cristã de Filipos foi a primeira comunidade fundada por Paulo em solo europeu. O autor de Atos destaca convenientemente a importância da passagem para a Europa; ele menciona não menos que três intervenções divinas que dissuadiram Paulo de seus planos de viagem originais e o empurraram para a Europa (16.6,7,9ss.), e depois dedica muito espaço ao relato sobre a missão em Filipos (16.11-40). De acordo com a descrição de Atos, essa campanha missionária aconteceu na primeira metade da chamada segunda viagem missionária – isso é, por volta do ano 48/49 – sendo que Silas e Timóteo eram os colaboradores de Paulo. No mais, o relato não frutifica muito, apesar de sua extensão; ele revela o esquema costumeiro (início do trabalho

missionário no local de reunião judaico, sucesso entre os "tementes a Deus", expulsão violenta) e aproveita apenas algumas ocorrências marcantes (a conversão da comerciante de púrpuras de nome Lídia e de sua casa, a cena com a empregada profetiza, a prisão e libertação de Paulo e Silas e a conversão do diretor do presídio). Histórica é, sem dúvida, a perseguição; ela é confirmada por Paulo (1 Ts 2.2). A amigável acolhida dos missionários por Lídia deverá refletir a relação cordial entre os filipenses e Paulo. Será que se pode tomar a abastada e "temente a Deus" Lídia, a empregada gentílica e o diretor presidiário romano como típicos para a composição social e religiosa da comunidade?[259] Não o sabemos ao certo[260]. Sobre a duração da permanência dos missionários em Filipos, quando fundaram a comunidade, Atos não fornece informações exatas; a observação de 16.18 ("muitos dias") parece pressupor algumas semanas. Como no caso de Corinto, também no de Filipos Atos dos Apóstolos oferece somente informações escassas sobre relações posteriores entre o apóstolo e a comunidade: de Éfeso, Paulo envia Timóteo e Erasto para a Macedônia (19.22) e ele mesmo vai para lá mais duas vezes (20.1-6), e isso significa, naturalmente, também para Filipos; aqui celebrou sua última festa da páscoa em liberdade (20.6).

As cartas de Paulo são mais elucidativas: a relação cordial entre ele e os filipenses, que se estabelecera durante a permanência no decurso da qual a comunidade foi criada, foi singular e duradoura. Somente desta comunidade Paulo aceitou apoio financeiro, enquanto no mais renunciou a esse direito por princípio, ganhando ele mesmo sua subsistência[261]; por várias vezes a comunidade lhe enviou doações em dinheiro para Tessalônica (Fp 4.15s.), para Corinto (2 Co 11.9) e pouco antes da redação de Filipenses para o lugar de seu aprisionamento (Fp 4.10ss.); o portador dessa última doação, Epafrodito, a comunidade havia posto à disposição de Paulo como colaborador (2.25). Com essas subvenções financeiras também está relacionado o fato de que, no pré-

---

[259] LOHMEYER, p. 2.

[260] Comércio de púrpura era um negócio lucrativo. Consumidores da mercadoria cara devem ter sido, entre outros, os veteranos; pois quem era reformado como centurião, tinha o direito de usar a toga com listras púrpura. O "carcereiro" certamente não deve ser tomado por um simples policial, e, sim, como funcionário médio. Os veteranos muitas vezes eram aquinhoados com áreas de terras, portanto, em geral eram bem situados. Cf. FRIEDRICH, p. 92s.; na opinião dele, a comunidade era constituída, "em sua maior parte, de membros da classe média".

[261] FRIEDRICH, *loc. cit.*, acredita que Paulo fez essa exceção porque a comunidade de Filipos teria sido mais abastada do que as outras.

escrito 1.1, Paulo menciona expressamente "bispos e diáconos". As relações entre Filipos e o apóstolo devem ter sido muito íntimas, e foram alimentadas através de mensageiros, talvez também por cartas (3.1?); parece que uma interrupção do contato maior ocorreu pouco antes da redação de Filipenses (4.10), sem que com isso a boa relação tivesse sofrido qualquer prejuízo.

3. A questão da uniformidade literária

Distinguindo-se de Romanos e Gálatas, Filipenses não mostra uma linha de pensamentos uniforme; suas trocas de tema vêm associadas a rupturas do estilo, mudanças de estado de espírito ou com outras características peculiares. Essas especialidades foram consideradas muitas vezes como indícios de uma descontinuidade literária. Mas sob a influência da *"Einleitung"* – "Introdução" de A. JÜLICHER e dos comentários a Filipenses de M. DIBELIUS e E. LOHMEYER, a suposição da uniformidade adquiriu o grau próximo da certeza[262]; explicou-se a falta de disposição de Filipenses como "divagações", tais como não teriam nada de extraordinário numa carta tão pessoal, dedicada inteiramente ao diálogo com a comunidade com a qual tinha relações tão íntimas. Mas as divagações estão novamente bem estruturadas em si, e revelam tensões entre elas que perturbam a uniformidade. A mim parece que a hipótese, ultimamente defendida por diversos lados e com resultados semelhantes, de que Filipenses seria uma composição de três fragmentos de cartas paulinas, corresponde melhor aos fatos[263].

A ruptura do estilo mais clara está entre o convite à alegria em 3.1 e a polêmica contra os hereges, que começa com violentas injúrias verbais em 3.2. Não é necessário dar importância demasiada à mudança de ânimo – estão à escolha explicações psicológicas técnicas (pausa no ditado e semelhantes). Mas há mais duas observações que não podem ser menosprezadas. A polêmica contra os hereges destrói anexo literário entre 3.1 e 4.4. Depois de haver informado a comunidade sobre sua situação, depois de havê-la admoestado e lhe ter recomendado seus colaboradores, Paulo parte para a admoestação final em 3.1 com a

[262] Representantes hodiernos da uniformidade são, sobretudo, KÜMMEL e DELLING.

[263] Assim MÜLLER-BARDORFF, RATHJEN, SCHMITHALS, BEATE, BORNKAMM, entre outros. Em contrapartida, FRIEDRICH e GNILKA fazem uma bipartição; FRIEDRICH: A: 1.1-3.1a; 4.10-23; B: 3.1b-4.9. GNILKA: A: 1.1-3.1a; 4.2-7,10-23; B: 3.1b-4.1,8s.

expressão τὸ λοιπόν; esta encontra sua continuação em 4.4; que a Paulo tivesse ocorrido somente depois de 3.1, que havia esquecido um tema tão agudo na comunidade como a atividade dos falsos mestres, creia o quem quiser. Além disso, a polêmica contra os hereges pressupõe outra situação da comunidade do que a parte precedente. Nesta, na verdade, também se fala de um perigo que ronda a comunidade (1.27-30). Mas os ἀντικείμενοι de 1.28 são adversários externos, não-cristãos, dos quais a comunidade tem que esperar perseguições, ou já as está sofrendo. Em 3.2ss., porém, trata-se de uma ameaça interna da parte de hereges. Aqui Paulo adverte contra a falsa crença que está se espalhando (cf. 3.18), lá admoesta para o destemor e a concórdia em face da perseguição, sem que o estado de fé desse motivo para qualquer preocupação (1.3ss.; 2.12). Por razões literárias e de conteúdo se deverá considerar a polêmica contra os hereges de 3.2-4.3 como fragmento de uma carta que não faz parte do precedente.

O mesmo vale também a respeito do agradecimento de Paulo pela doação trazida por Epafrodito em *4.10-20.* O trecho é coeso em si e segue abruptamente depois dos votos de paz de 4.9. É estranho o fato de que o agradecimento esteja no final da carta, e não em um lugar anterior, eventualmente na passagem dedicada a Epafrodito em 2.25-30, mas ainda não é razão suficiente para operações crítico-literárias. Decisiva é a diferença da situação. De acordo com 2.25-30, Epafrodito permaneceu por um período maior a serviço de Paulo (depois de entregar a doação) e adoeceu gravemente correndo risco de vida; a notícia chegou a Filipos e lá provocou grande preocupação; Epafrodito havia ouvido isso por sua vez e estava inquieto, de modo que Paulo manda o colaborador entrementes restabelecido antecipadamente de volta e o faz portador da carta; tudo isso durou semanas, se não meses. De acordo com o texto de hoje, Paulo teria esperado todo o tempo com a manifestação de sua gratidão, apesar da freqüente comunicação entre seu lugar de aprisionamento e Filipos, e o teria transmitido somente por ocasião do retorno de Epafrodito. Isso não é lá muito provável. Mas 4.10-20 é evidentemente a primeira demonstração de gratidão pela última doação dos filipenses: "Foi para mim uma grande alegria no Senhor que o previdente interesse de vocês por mim finalmente pôde manifestar-se; (até agora), na verdade, não lhes faltou o interesse, e, sim, a oportunidade. ... Mas fizeram bem por terem demonstrado sua participação em minha tribulação. ... Foi me pago o bastante e de sobejo, estou de mãos cheias agora que recebi de Epafrodito a doação de vocês" (4.10,14,18 na tradução de M. DIBELIUS[264]).

[264] A versão original de M. DIBELIUS é a seguinte: "*Eine grosse Freude im Herrn war es mir, dass eure fürsorgliche Gesinnung fir mich endlich einmal ans Licht treten konnte; (bisher) fehlte es euch nicht an Gesinnung, wohl aber an Gelegenheit. ...*

O texto não mostra apenas, como já mencionado, que antes dessa doação o contato estava interrompido por algum tempo, mas também dá a impressão de que teria sido escrito imediatamente após o restabelecimento do contato e depois do recebimento da doação. Também se iria datar toda a Carta aos Filipenses para esse período, se 2.25ss. não exigissem uma datação posterior. Se, porém, deixarmos a cada um desses textos seus próprios enunciados, então eles pressupõem situações distintas; e isso justifica considerar 4.4-9 um bilhete de agradecimento de Paulo, originalmente independente, que ele enviou antes da carta à qual pertence Fp 1s.

A passagem de *4.4-9* recebe um tratamento muito diferente dos críticos literários, que, na maioria dos casos, a atribuem a diferentes cartas (p. ex., associam v. 8s. com a polêmica contra os hereges, v. 4-7 com 3.1). Não vejo razão suficiente – também não no τὸ λοιπόν de 4.8 – para fragmentar a parênese de 4.4-9, que forma uma bela unidade, e para complicar desnecessariamente o processo crítico-literário. Eu vejo na passagem a continuação de 3.1, à qual segue a conclusão da carta de 4.21-23.

Em que relação cronológica está o fragmento *3.2-4.3* com as duas outras porções não pode ser determinado com segurança. O fato de não conter nenhuma referência à prisão não significa que Paulo (ainda ou novamente?) está em liberdade, não ajuda, portanto para fixar uma ordem cronológica. Se tivesse sido escrito antes da carta dos cap. 1s., então se esperaria que contivesse alguma informação sobre o efeito da polêmica contra os hereges (análogo à referência da carta de reconciliação ao efeito da carta de lágrimas, 2 Co 2.3s.; 7.9-16). Como, porém, em 1.1-3.1; 4.4-9,21-23 falta qualquer alusão nesse sentido, certamente se poderá supor que a polêmica contra os hereges é a última carta de Paulo aos filipenses.

As hipóteses da divisão têm certo apoio num testemunho exterior, na observação de Policarpo em sua Carta aos Filipenses a respeito de Paulo: ὃς καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς (*Polic* 3.2). Que com o plural Policarpo realmente se refere a várias cartas, é certo; que teria deduzido o plural de Fp 3.1 é em todo caso possível, mas de modo algum mais provável do que o fato de ele realmente ter conhecimento da existência de várias cartas aos filipenses ou até mesmo ainda as conhecera pessoalmente. Negar à clara afirmação de Policarpo sobre várias cartas

Aber recht war's, dass ihr meiner Bedrängnis eure Teilnahme erwieset. ... Mir ist genug und übergenug gezahlt, ich habe die Hände voll, nun ich von Epaphroditos eure Gabe erhalten habe". – (N. do T.)

aos filipenses, seu valor como testemunho histórico pelo simples fato de que em nosso cânon consta somente *uma* carta aos filipenses, é *petitio principii.*

Eu gostaria de diferenciar as seguintes cartas, ou fragmentos de cartas:

A. Carta de agradecimento (ação de graças) 4.10-20
B. O grande escrito (carta maior) 1.1-3.1; 4.4-9,21-23
C. A polêmica contra os hereges 3.2-4.3.

Não vou entrar em uma discussão com outras delimitações e, especialmente, com reordenamentos, pois isso levaria ao infinito, não, porém, porque considerasse minha hipótese como a única correta[265].

A redação[266] evidentemente procedeu de modo mais simples e teologicamente menos refletido do que no caso de 2 Coríntios. O redator, que queria ter as três cartas reunidas por razões práticas (preservação, intercâmbio para leitura nos cultos), incorporou os dois escritos mais breves à carta mais extensa nos pontos que lhe pareciam mais apropriados. O fato de ter inserido a polêmica contra os hereges no tríplice apelo à alegria, isso é, a envolveu nele, certamente tem razão no fato de querer, desse modo, indicar a vitória sobre a heresia, para a qual não existe testemunho epistolar de Paulo. A inserção da carta de agradecimento na conclusão da carta (em vez de anexá-la à passagem de 2.25ss., à qual pertence na verdade tematicamente), certamente aconteceu *ad maiorem Philippensium gloriam*: neste ponto ela tinha um efeito de destaque especial. A redação foi feita em Filipos, não em Corinto, e antes da de 2 Coríntios[267]. Ela deu às cartas de Paulo a Filipos um trato evidentemente muito conservador e as preservou integralmente, com exceção dos elementos formais das cartas (cuja perda naturalmente é muito lamentável por causa das possíveis referências históricas).

---

[265] Para orientação, algumas outras hipóteses. MÜLLER-BARDORFF: A: 4.10-20; B: 1.10-26; 2.17s; 1.27-2.16; 4.1-3; 2.19-30; (3.1a); 4.4-7,21-23; C: 3.2-21; 4.8s. SCHMITHALS: A: 4.1023; B: 1.1-3.1; 4.4-7; C: 3.2-4.3,8s. BORNKAMM: A: 4.10-20; B: 1.1-3.1; 4.21-23; C: 3.2-4.9. BEATE: A: 4.10-20; B: 1.1-3.1; 4.2-9,21-23; C: 3.2-4.1. Mais em GNILKA, *loc. cit.*, p. 6s.

[266] Referente a isso especialmente BORNKAMM, p. 202ss.

[267] BORNKAMM, *loc. cit.*, contra SCHMITHALS.

4. *Motivos e finalidades. Situação dos correspondentes*

Sobre a motivação quase tudo já foi dito acima. Apenas falta um ordenamento e alguns complementos.

a) Carta A: 4.10-20

Esta carta é motivada pela doação de dinheiro dos filipenses, que fora entregue por Epafrodito, confirma o recebimento e expressa a alegria do apóstolo na forma de um "agradecimento sem gratidão" (M. DIBELIUS). Paulo está preso (a isso se refere a expressão θλῖψις 4.14).

b) Carta B: 1.1-3.1; 4.4-9,21-23

Essa carta, escrita algumas semanas ou meses mais tarde, têm vários motivos, ou várias finalidades: Paulo quer informar a comunidade sobre sua situação, encorajá-la em sua situação de perseguição e recomendar-lhe Timóteo e Epafrodito. Motivo imediato parece ter sido o envio do último, o qual também é o portador da carta B; mas a finalidade precípua é a instrução e o fortalecimento da comunidade.

Sobre os acontecimentos em Filipos pode ser dito somente que se tratou de perseguição por causa da fé cristã; se Paulo paraleliza "a luta" da comunidade com suas próprias experiências na ocasião em que esteve em Filipos e agora no lugar em que está (1.29s.), deverá ter se tratado de perseguições pelas autoridades romanas. No entanto, ainda não aconteceram martírios; fosse esse o caso, Paulo certamente os teria mencionado[268].

Com as informações de Paulo sobre sua situação não se pode formar um quadro completo[269]. Ele está preso (1.7,13,16s.). Referente ao lugar, *vide abaixo*. Seu processo se arrasta, mas Paulo teve oportunidade para a "defesa e a consolidação do Evangelho" (1.7), e ao menos conseguiu que suas "algemas em Cristo se tornaram conhecidas" (1.13); na verdade, ainda continua existindo a possibilidade de que o processo termine em sentença de morte, mais provável, porém, é uma absolvição (1.21-27). A prisão preventiva não é rigorosa: Paulo pode receber cartas, escrever cartas e observar os acontecimentos na comunidade do lugar onde está preso. Há um intenso trabalho missionário, tanto

---

268 Cf. M. DIBELIUS, *loc. cit.* p. 71, contra LOHMEYER.

269 A respeito disso especialmente LINTON.

por amigos quanto por adversários de Paulo (1.15-18); chama a atenção o fato de que Paulo não pode negar a esses adversários, embora lhes atribua motivos escusos, que estejam anunciando a Cristo; portanto se trata de adversários pessoais, ou de cristãos que se distanciam de Paulo por causa de seu processo. Não é possível constatar o objeto do processo, o o conteúdo da acusação, que era conhecido dos destinatários. Não pode ter sido o anúncio do Evangelho como tal, pois do contrário não teria sido possível o movimentado trabalho missionário na circunvizinhança de Paulo. Se Paulo contabiliza como "progresso do Evangelho" o fato de suas "algemas em Cristo" se terem tornado "conhecidas em todo o pretório e entre todos os demais" (1.12s.), e se destaca que seus amigos estariam sabendo que ele está "incumbido da defesa do Evangelho" (1.16), depreende-se disso que até mesmo isso era controvertido entre os cristãos, e que Paulo não era acusado como pregador do Evangelho e como cristão, e, sim, por causa de qualquer outro fato do direito penal. Isso era o procedimento costumeiro naquele tempo – o *nomen ipsum* ainda não era crime –, mas o estranho nesse caso era o posicionamento contrastante dos cristãos. Os que não estão completamente convencidos de sua inocência, querem que se faça uma separação rigorosa entre seu processo e a causa do Evangelho, para que esta não seja atingida por aquele; o apóstolo, porém, identifica sua causa com a do Evangelho e quer ser absolvido ou condenado *como cristão.*

Tão logo possa prever o desenlace do processo, Paulo quer enviar Timóteo a Filipos, que lhe deverá fazer um relatório sobre a comunidade, portanto deverá voltar (2.19-23). Ele tem a esperança de poder visitar novamente a comunidade "em breve" (2.24).

c) Carta C: 3.2-4.3

A motivação é o aparecimento de falsos mestres em Filipos. Sobre a questão que tipo de hereges seriam esses as opiniões divergem consideravelmente: judaizantes, "prosélitos recém saídos do forno", gnósticos judeus-cristãos de observância libertinista ou também de observância nomista, dois grupos distintos: judaizantes e libertinistas (libertinos). Um posicionamento fundamentado frente a esse problema exigiria uma análise prévia da polêmica paulina, que aqui não podemos oferecer por motivos de espaço; satisfaço-me com a menção de algumas características. Segundo a invectiva de 3.2 ("Cuidado com os cães! cuidado com os maus obreiros! cuidado com a

incisão!", trata-se de circuncisos ("incisão" é uma deturpação de "circuncisão"), de judeus-cristãos, de missionários portanto ("obreiros" = obreiros missionários), que chegaram de fora; a palavra "cães" deve ser entendida simplesmente como insulto, e não como caracterização dos adversários como "impuros", como libertinistas[270]. Pois de acordo com o que segue, os adversários propagam a circuncisão, a Lei e os privilégios de Israel (3.3ss.). Da polêmica de Paulo pode-se reconhecer mais outro traço dos adversários, sua auto-estima; eles se entendem como τέλειοι (a perfeição ou maturidade retomada por Paulo em 3.15 de modo positivo, é entendida com razão como autodenominação dos adversários; do mesmo modo τελειοῦν em 3.12, como lema adversário). Essa perfeição está relacionada, por um lado, com a justiça por obras (3.7-9), por outro, com a ressurreição, que é considerada como "já alcançada", como ocorrida e presente (3.10-16); ela representa uma estranha combinação de nomismo e espírito entusiasta. A conclusão da polêmica, especialmente 3.19 ("Seu destino é a perdição, seu deus é o ventre e a glória (está em) sua infâmia, eles buscam coisas terrenas"), parece estar em contradição com o caráter nomista e documentar um libertinismo que enquadraria melhor com o espírito entusiasta. Essa explicação, porém, não confere. O fato de que "seu deus é o ventre" refere-se, como H. KÖSTER[271] o mostrou de modo convincente, à rigorosa observância de leis a respeito de alimentos; 3.17ss. dá continuidade ao ataque ao espírito judaico de 3.2ss. A concepção da ressurreição presente pode ter, do ponto de vista histórico-religioso, por base um fundo de noções do culto de mistérios ou pensamentos gnósticos, ou uma combinação de ambos. Como, porém, faltam à heresia aqui combatida cunhos relacionados ao culto, seu espírito entusiasta deverá ser de origem gnóstica. A polêmica contra ela mostra certa semelhança com a de 2 Co 10-13; no entanto não se deverá simplesmente identificar os adversários de lá com os de cá. Pode-se definir os falsos mestres filipenses como gnósticos judaizantes de origem judaica.

A carta C atingiu seu objetivo, como já foi dito, e expulsou os adversários do campo de batalha.

---

[270] Cf. KÖSTER, p. 319s e GNILKA, *loc. cit.*, p. 185s.

[271] *Loc. cit.*, p. 324ss. De acordo com GNILKA, p. 205s. o ataque não oferece uma caracterização diferenciada, e, sim, somente uma descrição bem geral do destino e da natureza dos adversários.

5. Lugar e data da redação

A determinação da data da redação depende da determinação do lugar da redação – Roma, Cesaréia ou Éfeso. As cartas A e B são tratadas em conjunto, porque foram escritas no mesmo lugar; depois manifestaremos as conjeturas sobre C.

Para a localização são decisivos os seguintes elementos: longa prisão e um processo em que Paulo corre perigo de vida; suas informações sobre a circunvizinhança, especialmente 1.13 e 4.22, e sobre seus planos, e finalmente o movimentado intercâmbio entre Filipos e o lugar de sua prisão. Atos relata, além de uma breve prisão de Paulo em Filipos, somente a respeito de uma longa prisão e de um processo contra Paulo, durante o qual estava preso dois anos em Cesaréia e dois anos em Roma (21.31-28.31). Por isso se pensa inicialmente em uma dessas cidades como local da redação. Mas Atos. não relata nada a respeito dos numerosos aprisionamentos anteriores os quais Paulo menciona em 2 Co 11.23; portanto, com sua narrativa cheia de lacunas, Atos não pode ser decisivo.

Antes da discussão sobre as cidades, quero enumerar os dados concretos fornecidos por Paulo sobre o lugar de sua prisão[272]:

1.13 "... se tornaram conhecidas ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν",
4.22 "... todos os santos, μάλιστα δὲ οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας".

A expressão "pretório", originalmente o espaço reservado ao pretor no acampamento, recebeu dois significados distintos no decorrer do desenvolvimento: ela pode ser sinônima de *cohortes praetorianae,* e neste caso designa a guarda pretoriana; mas o termo também pode designar a residência de um funcionário situada fora de Roma, a vila imperial ou a residência do governador. "Em todo o pretório" pode significar "em toda a guarda pretoriana" ou "no palácio do governador", isso é (por causa do paralelo "entre todos os demais"), entre todos os seus moradores. O segundo significado excluiria Roma, o primeiro não aponta necessariamente para Roma, porque também existiam pretorianos em outros lugares. A outra expressão "os da casa do imperador", é termo técnico para os membros da economia imperial, escravos e alforriados. Tais "escravos imperiais" existiam em Roma, mas também em todo o

[272] Sobre isso DIBELIUS, p. 64s., 97s. e GNILKA, p. 57s.

Império. Os dois dados concretos, portanto, não permitem uma decisão na pergunta pelo local da redação.

De acordo com a tradição da Igreja antiga, que ainda hoje tem seus representantes, o lugar da redação de Filipenses é *Roma*[273].

Os dados de 1.13 e 4.22 enquadram com Roma. Outros argumentos aduzidos são: o processo, seu desenlace próximo e a moderação da prisão coadunam-se com a situação descrita em At 28.30s.; a movimentada atividade missionária na circunvizinhança de Paulo cabe melhor em uma grande comunidade como a da capital.

No entanto, algumas coisas em Filipenses não se coadunam com a hipótese de Roma como local de redação.

> Por exemplo, os planos de viagem: Paulo pretende viajar de Roma para a Espanha (Rm 15.24,28); a isso contradiz a sua intenção manifestada em Filipenses de visitar Filipos logo depois de sua absolvição (1.26; 2.24). Se, não obstante, queremos localizar Filipenses em Roma, pressupõe-se que Paulo novamente teria mudado seus planos de viagem. Uma segunda objeção é a grande distância entre Roma e Filipos; o movimentado tráfego entre Filipos e o lugar da estada de Paulo, pressuposto em 2.25ss., não é possível a partir de Roma[274]. Quando se quer ficar com Roma apesar de tudo isso, tenta-se reduzir exegeticamente o movimentado intercâmbio, o que, porém, é esforço baldio. Uma terceira objeção: se Paulo quer enviar Timóteo em determinado tempo a Filipos, aguardar seu retorno, e depois viajar para lá pessoalmente, como pode anunciar sua vinda "para breve" (2.24), quando na hipótese de que Roma seja o local da redação, isso poderá acontecer somente em alguns meses? – Mais duas outras objeções são menos importantes. Que a polêmica contra os hereges de 3.2ss. cabe melhor no tempo de Gálatas e 2 Coríntios, está correto; mas isso não significa que ela não poderia ter sido necessária igualmente no período romano. O fato de Paulo referir-se reiteradas vezes à estada em Filipos durante a qual aconteceu a fundação da comunidade (1.30; 4.15s.; além disso 1.26; 2.12,22) em Filipos, mas de não indicar em parte alguma que entrementes teria estado mais uma vez em Filipos, é entendido, ocasionalmente, como prova de que Filipenses teria sido escrita antes das duas visitas (At 20.1-6), portanto não em Roma; mas esse argumento *e silentio* não tem importância decisiva, e, sim, somente importância adicional.

---

[273] Assim, p. ex., J. SCHMID, DODD, BEARE, RATHJEN, DELLING.

[274] FRIELAENDER, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*, II, 8ª ed., 1910, p. 3ss.; também menciona viagens muito rápidas, p. ex., de Sicília para Corinto (5 dias) e de Roma para Mileto (14 dias); isso, porém, não era o normal.

Visto que a hipótese de Roma como local de redação não satisfaz, localizou-se a redação de Filipenses em outro lugar, primeiramente em *Cesaréia*, por H. E. G. PAULUS (1799), ao qual seguiram outros pesquisadores[275].

A favor dessa localização se argumentou que os dados de Atos sobre a prisão de Paulo em Cesaréia (At 23.31-26.32) se coaduna melhor com os dados em Filipenses do que os sobre Roma. Assim, p. ex., se pode identificar o pretório de Fp 1.13 com o "pretório de Herodes" em Cesaréia, onde Paulo havia sido hospedado (At 23.35). Assim se pode identificar a apologia de Fp 1.7 com a de At 24. Certas tensões podem ser compensadas: de acordo com Fp 1.26; 2.24 Paulo aguarda a conclusão do processo para breve, enquanto o relato sobre Cesaréia de Atos nada menciona nesse sentido; essa tensão pode ser explicada pressupondo-se que Paulo teria escrito Filipenses antes de sua apelação ao Imperador (At 25.11) e que Atos não contaria todas as particularidades. A tese de Cesaréia como local da redação de Filipenses tem uma vantagem real: elimina-se a colisão entre a planejada viagem à Espanha e a visita em Filipos, anunciada por Paulo; esta podia ser feita durante aquela – pressuposto que durante essa prisão de fato em algum momento se desenhou a conclusão do processo com brevidade; essa pressuposição, porém, tem que se introduzir primeiro de Filipenses em Atos.

No mais, todos os argumentos contrários a Roma valem também para Cesaréia. Especialmente a objeção geográfica; na verdade, a distância Cesaréia-Filipos não é tão grande como a de Roma, mas as ligações eram piores.

Por isso se propôs *Éfeso* como lugar de redação, primeiro por A. MANN (1897), e essa hipótese goza de crescente preferência[276].

A grande dificuldade que a onera consiste no fato de que em parte alguma está comprovada diretamente uma prisão de Paulo em Éfeso. Para aquele para o qual Atos vale como instância importante nesse tipo de perguntas – segundo o lema: *quod non est in Actis, non est in mundo* – essa tese está eliminada de antemão. Mas ela também não é aceitável para todos os que vêem Atos com certo ceticismo, porque se baseia em conclusões (e, além disso, porque é sobre-onerada por muitos de seus defensores adicionalmente com hipóteses desnecessárias).

---

[275] Por último LOHMEYER e L. JOHNSON, *ExpT 68*, 1956/58, p. 24ss.

[276] Representantes, p. ex., W. MICHAELIS, BORNKAMM, MÜLLER-BARDORFF, SCHMITHALS, GNILKA, entre outros.

Os indícios mais importantes para uma prisão de Paulo em Éfeso são (sob exclusão de Fiplipenses) os seguintes: Paulo correu sérios riscos de vida em Éfeso, por causa de sua pregação, conforme 1 Co 15.30ss., e especialmente 2 Co 1.8ss. Essa passagem é a base da hipótese; "a insuportável tribulação" era tão pesada "que já desesperávamos da vida; sim, já havíamos pronunciado em nós mesmos a sentença de morte!". Por causa de sua paralela nos v. 5-7, a passagem faz lembrar menos uma doença de morte do que uma perseguição e um processo. Para a mesma direção também aponta Rm 16.3s., Prisca e Áquila (que, de acordo com 1 Co 16.19 estavam com Paulo em Éfeso) teriam "arriscado suas próprias cabeças por minha vida". Essas passagens, na verdade não comprovam uma prisão de Paulo em Éfeso, muito menos, porém, a excluem; antes permitem ver nelas uma possibilidade razoavelmente fundamentada.

Todos os dados de Filipenses se enquadram com essa prisão hipotética em Éfeso; em primeiro lugar, os que depõem contra Roma e Cesaréia. O movimentado tráfego entre Filipos e o local da prisão de Paulo não oferece dificuldades; de Éfeso podia-se ira a Filipos em poucos dias, de Roma ou Cesaréia gastavam-se várias semanas. Por isso também não estranha que Paulo promete sua visita "para breve" – apesar do anterior envio e retorno de Timóteo. Por fim, não se precisa equacionar esse plano de viagem penosamente com o plano de viajar à Espanha. Em segundo lugar: neste caso, a viagem planejada em Fp 1.26; 2.24 é idêntica com a viagem realizada conforme 2 Co 2.13; 7.5. Sobre esse pano de fundo também os argumentos de segunda ordem adquirem maior importância: não tanto o fato de que também em Éfeso viviam pretorianos e existia uma associação de "escravos imperiais", do que o fato de que nesta localização a polêmica contra os hereges passa cronologicamente para a proximidade de Gálatas e 2 Coríntios, e, além disso, o fato de que a falta de qualquer referência a uma permanência posterior à primeira visita, quando foi fundada a comunidade, se explica naturalmente[277].

Contra uma redação de Filipenses em Roma ou Cesaréia existem dúvidas insuperáveis, que podem ser amenizadas somente por numerosas hipóteses, mas não há nenhum argumento contrário a uma redação em Éfeso, com exceção do fato de que a prisão em Éfeso é uma hipótese. Em decorrência disso tem-se a escolha de fundamentar a localização com várias hipóteses ou com uma só, se não se prefere

---

[277] Mais informações em Gnilka, p. 18ss,

renunciar a qualquer tentativa de localização. Para mim, Éfeso parece ser o local mais provável da redação das cartas A e B.

A data da redação se localizaria então entre a carta de lágrimas e a carta de reconciliação para Corinto, na situação marcada pela θλῖψις (2 Co 1.8; Fp 4.14), B deve ter sido escrita algumas semanas depois de A.

A carta C deve ter sido escrita igualmente em Éfeso (ou em Trôade, 2 Co 2.12). Ao que parece, também em sua chegada à Macedônia Paulo ainda estava às voltas com os falsos mestres (2 Co 7.5). GNILKA gostaria de datar a "carta de luta" para depois da segunda visita de Paulo a Filipos (At 20.2s.)[278], e a localiza em proximidade direta com Rm. Acontece, porém, que não se pode tornar evidente a pressuposição para essa datação tardia de que a carta de luta teria sido escrita após a absolvição.

§ 11. A CARTA A FILEMOM

Comentários:

HNT: M. DIBELIUS-H. GREEVEN, 3ª ed., 1953; KNT: P. EWALD, 2ª ed., 1910; MeyerK.: E. LOHSE, 14ª ed., 1968; NTD: G. FRIEDRICH, 9ª ed., 1962; ICC: M. R. VINCENT, 1897; Moffatt, NTC: E. F. SCOTT, 1930.

Estudos:

J. KNOX, *Philemon among the Letters of Paul*, 1935, 2ª ed., 1959 (além disso H. GREEVEN, *ThLZ 79*, 1954, p. 373ss.
T. PREISS, "Vie en Christ et éthique social dans l'Épitre à Philémon", in: Idem: *La vie en Christ*, 1951, p. 65ss.
U. WICKERT, "Der Philemonbrief – Privatbrief oder apostolisches Schreiben?", *ZNW 52*, 1961, 230ss.

1. Conteúdo

Pré-escrito 1-3.
Proêmio 4-7.
Pedido de acolhimento cordial do escravo fugitivo Onésimo 8-20.
Conclusão: Anúncio da visita, saudações, saudação final 21-25.

[278] *Loc. cit.* p. 25.

2. *Motivação e objetivo*

Paulo escreve a carta em uma prisão (1.9); mas o encarceramento é suportável, o apóstolo está cercado de colaboradores (v. 23s.), ele mesmo pode atuar na missão (v. 10) e espera poder visitar o destinatário em breve (v. 22). Filemom é a única autêntica carta de Paulo a uma pessoa particular. O pré-escrito, na verdade, menciona ainda, além de Filemom, certa Afia e um Arquipo, bem como a comunidade doméstica (de Filemom) como destinatários, mas a partir do v. 4 Paulo se dirige somente a uma pessoa individual. Quem são as outras duas pessoas mencionadas e qual sua relação com Filemom não se sabe[279]. O local dos destinatários não é mencionado, mas se confere a nota de Cl 4.9 de que Onésimo seria colossense, também se deverá procurar seu proprietário em Colossos. Paulo nunca fizera missão naquela cidade.

Parece, porém, que Onésimo foi convertido pelo próprio Paulo (v. 19*b*) e que o conhecia não apenas de boatos (v. 5). Em todo caso, o tom da carta, com o qual Paulo trata a questão bastante delicada, é muito pessoal e íntimo. O escravo Onésimo havia fugido de seu senhor Filemom, possivelmente levando algum dinheiro (v. 18s.), encontrara-se com Paulo[280], foi convertido por ele e lhe havia prestado pessoalmente serviços úteis na prisão e no trabalho missionário (v. 10s.,13). Por isso Paulo teria gostado de mantê-lo junto a si, mas respeitou a situação legal e manda o fugitivo de volta a seu dono, como convinha fazer. A carta de acompanhamento visa proteger o escravo fugitivo das penas, muitas vezes cruéis, previstas para

---

[279] J. KNOX tentou provar que o dono de Onésimo e o real destinatário da carta não era Filemom, e, sim Arquipo, que a chamada "Carta a Filemom" seria idêntica com à carta "de Laodicéia" (Cl 4.16), que Filemom seria um respeitado cristão de Laodicéia, que deveria interceder junto a Arquipo a favor de Onésimo, e que o "serviço" a cujo cumprimento a comunidade de Éfeso deveria admoestar o Arquipo consistiria na libertação e devolução de Onésimo. KNOX continua construindo: Onésimo seria idêntico ao bispo homônimo de Éfeso (InEf 1.3), teria guardado a Carta a Filemom em sinal de gratidão, teria coletado todas as cartas paulinas a que tinha acesso, simulado Efésios, para chegar ao número sete da comunidade destinatária, e publicado a coleção (encabeçada pela Carta aos Efésios). Ambas as argumentações são insustentáveis, a primeira por razões exegéticas, a outra por razões histórico-onomásticas. Cf. LOHSE, *loc. cit.* p. 26ss.

[280] Não é possível constatar se ele havia sido preso e metido no mesmo cárcere, ou se procurara asilo junto a Paulo como amigo de seu dono (tal como o *libertinus* de Sabiano em Plínio, o jovem, *Epist. IX 21*).

esse delito e para garantir-lhe, além disso, uma recepção amigável. Paulo persegue esse objetivo com perfeita maestria; joga com sua autoridade apostólica e logo a retira novamente (8ss.), deixa Filemom inteiramente livre e, não obstante, lhe deixa claros seus desejos de modo insofismável (v. 13s.). Chama Onésimo de seu próprio filho (v. 10), sim, como seu próprio coração (v. 12), roga, embora o pudesse ordenar, que Filemom aceite o escravo fugitivo como a ele mesmo, o apóstolo (v. 8ss.,17). Compromete-se solenemente a indenizar pessoalmente o prejuízo que Filemom sofrera, mas deixa entrever que Filemom não poderia aceitar essa oferta (v. 18s.). Além disso, deixa transparecer seu desejo de receber Onésimo novamente como seu auxiliar, e isso em substituição a seu senhor, no entanto deixa a decisão com ele (13s.). E por fim ainda deixa transparecer um desejo de maior alcance quando escreve que Filemom o "receberá de volta para sempre, não mais como escravo, mas como algo muito superior do que a um escravo: como irmão amado ... tanto na carne, quanto no Senhor" (v. 15s.), não somente como "irmão no Senhor", como semelhante, e, sim – e isso é o decisivo – como "irmão na carne", como irmão corporal; todas essas formulações ponderadas não podem significar outra coisa do que o pedido de conceder a Onésimo a liberdade; e Paulo confia na obediência do destinatário, que fará mais do que ele (Paulo) estaria dizendo (v. 21). Ocasionalmente se contesta que esse seria o sentido de 15s.,21. Está certo: "não há uma palavra sequer em Filipenses que se referisse à alforria de Onésimo"[281], mas ela se encontra com suficiente clareza nas entrelinhas. Paulo não tem a intenção de resolver a "questão da escravatura". Jamais ele se preocupou com a transformação das chamadas "estruturas de dominação", não porque considerasse boas as condições estatais, jurídicas e sociais existentes, e, sim, porque tinha coisas mais importantes a fazer. Ocasionalmente, porém, pôde tomar decisões incisivas também nessa área[282]. Assim como pode aconselhar aos escravos em 1 Co 7.20ss. que permanecessem em seu estado, inclusive se pudessem alcançar a liberdade, assim pode sugerir a um senhor de escravos, num caso individual, a alforriar um escravo, inclusive um escravo fugitivo; nem um nem outro é programa social. Mas o conselho dado a Filemom era, se for aceito, uma contravenção dupla contra a ordem social daquele tempo e contra seus

---

[281] Kümmel, *Einleitung*, 17ª ed., 1973, p. 308.

[282] P. ex., 1 Co 6.1ss.

interesses de classe: contra os interesses dos "proprietários", conquanto a atitude de Onésimo era um mau exemplo para os escravos; contra o interesse dos escravos conquanto Onésimo estava prejudicado para lutas espartaquianas e semelhantes lutas de classe. Em seu lugar estava constituída entre eles uma nova comunhão, na qual os contrastes sociais juntamente com suas "sobreestruturas" ideológicas e efeitos práticos estavam superados.

Motivação e objetivo conferem a Filemom uma posição especial entre as cartas paulinas. E ele chega mais próximo ao estilo de carta privada na Antiguidade, e também tem, quanto ao tema, certa afinidade na tópica com a afamada carta do Plínio jovem a Sabiano e com a menos conhecida carta de Papas Kaor von Hermópolis[283], duas personalidades que se empenham pela causa de fugitivos; quanto ao estilo epistolar, Filemom está numa linha intermediária entre a carta de retórica artística da carta de Plínio e o singelo bilhete de Kaor. Filemom exige muito mais do que esses dois, mas suas exigências estão envolvidas numa amabilidade superior tal que nem sequer são sentidas como tais[284]. Filemom revela uma qualidade do apóstolo que não se teria esperado de acordo com suas outras cartas: encanto.

3. Condições da redação

Também aqui se propõem como locais da prisão de Paulo Roma, Cesaréia ou Éfeso. Como não é provável que Onésimo tenha fugido de Colossos para a Cesaréia ou Roma, e, sim, para uma metrópole mais próxima, Éfeso tem a seu favor a maior probabilidade como local da redação. Timóteo está com Paulo, como na redação de Filipenses. Mas os planos de viagem de Paulo são outros (v. 22; Fp 1.1; 2.19ss.) e também está cercado de outros colaboradores (v. 23s.), de modo que se deve supor uma data de redação distinta da de Filipenses. A lista de nomes em 23s. coincide quase completamente com a de Cl 4.10, também Arquipo é mencionado em ambas as cartas; em ambas estão pressupostas as mesmas condições de redação (estranha apenas que em Filemom não se encontra nenhuma alusão à heresia colossense); no entanto, não é possível dizer algo mais exato.

---

[283] *Epist. IX* 21, cf. 24..

[284] Em A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, 4ª ed., 1923, p. 183ss.

§ 12. A CARTA AOS ROMANOS

Comentários:

HNT: H. LIETZMANN, 4ª ed., 1933; E. KÄSEMANN, 1973; KNT: T. ZAHN, 3ª ed., 1925; MeyerK: O. MICHEL, 12ª ed., 1963; NTD: P. ALTHAUS, 9ª ed., 1959; ThHK: H. W. SCHMIDT, 1963; BNTC: C. K. BARRETT, 1957; ICC: W. SANDAY-A. C. HEADLAM, 5ª ed., 1902; Moffatt, NTC: C. H. DODD, 13ª ed., 1954; CNT: F.-J. LEENHARDT, 1957; ÉtB: M.-J. LAGRANGE, 2ª ed., 1930; K. BARTH, *Der Römerbrief,* 2ª ed., 1922; A. SCHLATTER, *Gottes Gerechtigkeit*, 1935.

Estudos:

F. C. BAUR, "Über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde", *Ausgewählte Werke I,* 1963, p. 147ss.
G. BORNKAMM, "Paulus", *UB 119,* 1969, p. 103ss. – *Paulo, vida e obra,* Petrópolis: Vozes, 1992.
______, "Der Römerbrief als Testament des Paulus", in: *Gesammelte Aufsätze IV,* 1971, p. 120ss.
R. BULTMANN, "Glossen im Römerbrief", in: *Exegetica,* 1967, p. 278ss.
G. FRIEDRICH, *RGG V,* 3ª ed., 1961, cl. 1137ss. (bibliografia).
E. GRAFE, *Über Veranlasung und Zweck des Römerbriefes,* 1881.
G. HARDER, "Der konkrete Anlass des Römerbriefes", *ThViat 6,* 1959, 13ss.
E. HIRSCH, "Petrus und Paulus", *ZNW 29,* 1930, p. 63ss.
G. KLEIN, "Der Abfassungszweck des Römerbriefes", in: *Rekonstruktion und Interpretation,* 1969, p. 129ss.
T. W. MANSON, *Studies in the Gospels and Epistles,* 1962, 1962, p. 225ss.
J. MUNCK, *Paulus und die Heilsgeschichte,* 1954, p. 190ss.
H. PREISKER, "Das historische Problem des Römerbriefes", *WZ Jena,* 1952/53, p. 25ss.
K. H. RENGSTORF, "Paulus und die römische Christenheit", *StEv II TU 87,* 1964, p. 447ss.
A. ROOSEN, "Le gent littéraire de l'Épître aux Romains", *ib.* p. 465ss.

A Carta aos Romanos ocupa uma posição especial entre as cartas paulinas autênticas. Ela é 1) dirigida a uma comunidade que não foi fundada por Paulo ou por um de seus discípulos e a qual o apóstolo conhece apenas de ouvir falar. A carta ocupa-se 2), diferente do que as analisadas até agora, apenas em pequena parte com perguntas atuais

da comunidade destinatária, e desdobra, em vez disso, temática e sistematicamente a compreensão paulina do Evangelho; o conteúdo doutrinário supera a "correspondência" a tal ponto que, freqüentemente, se tratou Romanos mais como tratado doutrinário do que como carta; com efeito, o caráter literário representa um problema, também quando se entende esse escrito como carta.

1. Situação em que a carta foi escrita

Romanos, supostamente a última carta que Paulo escreveu, surgiu num momento crítico de sua vida. Algumas observações de Paulo sobre seus próximos planos informam sobre a situação em que a carta foi escrita. De acordo com 15.19-24, o apóstolo encontra-se no fim de sua atividade no oriente; terminou de anunciar o Evangelho desde Jerusalém, seu ponto de partida, até Ilírico, sua área missionária mais ocidental, e "não tem mais espaço nessas regiões"; por isso quer ir a Roma e daí para a Espanha. De momento, porém, está de partida para Jerusalém, a fim de entregar à comunidade primitiva a coleta da Macedônia e Acaia (15.25-29). A redação de Romanos localiza-se, portanto, no final da chamada terceira viagem missionária, que é esboçada em At 20.1-5. Normalmente se supõe como local da redação a cidade de Corinto; pois Paulo havia passado durante esse tempo três meses em "Helas" (At 20.2s.) e menciona em Rm 16.23 certo Gaio como seu hospedeiro, o qual se gosta de identificar com o cristão coríntio homônimo, batizado pelo próprio Paulo (1 Co 1.14). Naturalmente também seria possível como local da redação uma cidade na Macedônia, Tessalônica ou Filipos, no entanto, ao que parece, foi somente em "Helas" que Paulo se demorou por mais tempo; e a redação de Romanos tomou um bom tempo. Portanto, Paulo redigiu Romanos muito provavelmente durante sua terceira estada em Corinto, antes da Páscoa (At 20.6) do ano de sua prisão (não antes de 56, não depois de 59 d.C.)[285].

Em sua companhia também estão Erasto, o administrador da cidade e certo Quarto (16.23), e sobretudo seus colaboradores Timóteo, Lúcio, Jasom e Sosípatro (16.21). Também o nome do escrevente, ao qual Paulo ditou a Carta aos Romanos, é conhecido: Tércio; ele saúda os destinatários na primeira pessoa (16.22).

[285] J. R. RICHARDS, *NTS 13*, 1966/67, p. 14ss. data Romanos antes de 1 Coríntios. Por razões de espaço, não posso me ocupar com as muitas hipóteses que deveriam provar essa datação para tão cedo.

2. Conteúdo e estrutura

Introdução 1.1-17.
1. Pré-escrito 1.1-7.
2. Proêmio 1.8-17.
Tema: a justiça de Deus em virtude da fé 1.16s.
Primeira parte: Tratamento teórico do tema 1.18-11.36.
A. A justiça de Deus em virtude da fé em Jesus Cristo 1.18-8.39.
I. A necessidade da justiça de Deus: a ira de Deus 1.18-3.20.
   1. A ira de Deus sobre os gentios 1.18-32.
   2. A ira de Deus sobre os judeus 2.1-3.8.
   3. A ira de Deus sobre toda a humanidade 3.9-220.
II. A realização da justiça de Deus por meio de Jesus Cristo 3.21-4-25.
   1. Tese e desdobramento 3.21-31.
   2. Prova escriturística 4.
III. A realidade da justiça de Deus na existência dos crentes 5-8.
   1. Liberdade da morte 5.
   2. Liberdade do pecado 6.
   3. Liberdade da Lei 7.1-6.
   4. Excurso: A importância da Lei 7.7-25.
   5. A liberdade dos filhos de Deus 8.
B. A justiça de Deus e o destino de Israel 9-11.
I. A justiça de Deus na eleição e rejeição de Israel 9.1-29.
II A culpa de Israel como desobediência à justiça de Deus 9.30-10.21.
III. O objetivo do endurecimento e a redenção de Israel 11.

Segunda parte: Admoestações 12.1-15.13.
I. Parênese 12 e 13.
   1. Fundamentação: a transformação do ser 12.1s.
   2. Admoestações gerais 12.3-21.
   3. Atitude perante a autoridade 13.1-7.
   4. Mandamento do amor 13.8-10.
   5. Motivação pela proximidade do fim 13.11-14.
II. Admoestação para a unidade aos "fortes" e "fracos" 14.1-15.13.
Conclusão da Carta 15.14-16.23.
1. Informações pessoais sobre os planos de Paulo 15.14-32.
2. Saudação final 15.33.
3. Anexo 16
   a) Recomendação de Febe 16.1s.
   b) Saudações 16.3-16.
   c) Polêmica contra os hereges 16.17-20.
   d) Saudações 16.21-23.
Doxologia 16.25-27.

3. A comunidade de Roma

a) O surgimento

O surgimento da comunidade romana está envolto em total escuridão; não sabemos quando nem por intermédio de quem a fé em Cristo chegou a Roma. Atos dos Apóstolos relata a respeito tão pouco quanto relata sobre os começos do cristianismo no Egito, é da Carta aos Romanos, o testemunho mais antigo da existência de uma comunidade cristã em Roma, igualmente nada ficamos sabemos sobre sua origem. Se, porém, Paulo escreve aos cristãos romanos que deseja visitá-los "há muito" (15.23), dever-se-á datar esse desejo, com base na presumida data de sua redação, para o início da década de 50. Com isso se obtém, na melhor das hipóteses, a data em que Paulo tomou conhecimento da existência de uma comunidade em Roma, não, porém, a de seu surgimento. No entanto essa pode ser determinada aproximadamente com base em duas outras informações.

De acordo com a informação confiável de At 18.2, Paulo conheceu no início de sua estada em Corinto (49 ou 50 d.C) o casal judeu Áquila e Priscila, "recentemente chegado da Itália, porque Cláudio havia decretado que todos os judeus deveriam retirar-se de Roma". Tudo indica que esses cônjuges já eram cristãos por ocasião do encontro com Paulo – eram portanto judeus-cristãos; pois Atos dos Apóstolos não relata sua conversão, mas os define com cristãos (At 18.18ss.,26ss.), e menciona como primeiros convertidos da Acaia/Corinto não a esse casal, e, sim, Estéfanas e sua casa (1 Co 16.15; cf. 1.14ss.; 16.19; Rm 16.3-5). Se Áquila e Priscila já eram cristãos quando foram expulsos de Roma, então já existia ali uma comunidade cristã na época do edito de Cláudio contra os judeus (49 d.C.).

A outra informação, a nota de Suetônio sobre esse edito, aponta para a mesma direção: "*Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Romae expulit*" ("Expulsou de Roma os judeus que, incitados por Cresto, constantemente provocavam tumulto", *Vita Claudii* 25). Essa breve frase que se encontra em uma enumeração de numerosos editos de Cláudio, pode significar que os tumultos que ensejaram o edito na colônia judaica de Roma, tenham sido provocados por um homem, no mais desconhecido, com o nome grego Χρηστός. O mais provável, porém, é, e isso é de reconhecimento geral, que "Cresto" é a reprodução de "Cristo": para os de fora, a palavra Χριστός não era compreensível em seu sentido como título (o ungido, o messias), e por causa da homo-

fonia (de η e ι: itacismo) era compreendido e reproduzido como o nome próprio grego. Se isso confere, então a observação de Suetônio é elucidativa: ele é então um reflexo do fato de que na comunidade judaica de Roma haviam surgido violentas discussões sobre "Cristo", isso é, sobre a messianidade de Jesus, que haviam chegado a um ponto tal que levou Cláudio a expulsar os judeus de Roma. Os tumultos, cujo fundo religioso pouco deve ter interessado ao imperador romano, lhe ofereceram um ensejo oportuno para tomar medidas enérgicas contra os judeus de Roma, cujo crescimento lhe era incômodo. Para nossa pergunta pelos começos da comunidade romana a nota de Suetônio permite concluir duas coisas: (1) por volta de 49 d.C. existiam numerosos cristãos em Roma, e isso já há mais tempo, ainda que não há muito tempo – isso se deduz da menção dos "constantes tumultos" e da conclusão de que o anúncio da messianidade de Jesus logo deveria provocar resistência –, portanto aproximadamente desde a metade da década de 40; (2) os cristãos encontravam-se na liga das sinagogas, ainda não sentiam a necessidade de afastar-se dela, portanto eram judeus em sua maioria; que também havia prosélitos e "tementes a Deus" entre os cristãos é provável de antemão.

As fontes não permitem conclusões mais detalhadas. Lendas posteriores fazem de Pedro o fundador e primeiro bispo da metrópole, mas são contestadas pelos testemunhos mais antigos para a relação de Pedro com Roma; esses testemunhos sempre mencionam Pedro e Paulo juntos, mas não mencionam a fundação da comunidade (1Clem 5.2-7; InRom 4.3). A fé cristã chegou a Roma por pessoas que não conhecemos – provavelmente através de judeus romanos que por ocasião de peregrinações para as festas em Jerusalém haviam sido conquistados para a fé, talvez também por missionários judeus-helenistas do círculo de Estêfanes (At 8.4; 11.19), talvez pelas duas vias.

O edito de Cláudio contra os judeus não chegou a atingir mortalmente nem a estes nem aos cristãos em Roma. Em todo caso, na segunda metade dos anos 50 existia ali uma florescente comunidade cristã. Depois da morte do imperador, no ano 54, sob a influência de Popéia, a esposa de Nero na época, mais benevolente com os judeus, a colônia judaica de Roma cresceu sensivelmente, e provavelmente as medidas tomadas contra os judeus no edito de Cláudio haviam sido amenizadas já antes da morte de Cláudio. No entanto, o edito tinha uma conseqüência importante para a comunidade cristã: neutralizou por alguns anos a influência judaica, colocou a comunidade, que além de prosélitos e "tementes a Deus", recebia a afluência considerável de

gentios, sobre os próprios pés, e acelerou o processo de qualquer modo inevitável: a separação da comunidade cristã da sinagoga. Quando Paulo escreveu aos romanos, a comunidade cristã de Roma evidentemente não se encontrava mais na liga sinagogal.

b) A situação da comunidade à época da redação de Romanos

A única fonte de informação sobre a situação interna, a composição religiosa e as concepções da comunidade romana de que dispomos é a própria Carta aos Romanos, mais exatamente: apenas Rm 1-15. Pois, visto que provavelmente Rm 16 não foi dirigido originalmente aos cristãos de Roma (*vide abaixo* p. 220), é melhor abstrair desse capítulo por razões metodológicas quando se tenta reconstruir a situação na comunidade romana. Romanos evidencia também sem esse capítulo que Paulo estava relativamente bem informado sobre a comunidade e que podia pressupor nela algum conhecimento de sua pessoa e de sua atividade.

Paulo se dirige à comunidade romana em seu todo como a cristãos gentílicos. Ele recebeu o apostolado "para todos os gentios ... aos quais também vocês pertencem" (1.5s.; cf. 15.15s.), quer "conseguir algum fruto também entre vocês, como entre os outros gentios" (1.13), e em suas exposições sobre o destino de Israel, dirige-se aos leitores com a expressão: "A vocês, porém, aos gentios, digo..." (11.13). Também alhures encontram-se expressões que designam claramente os leitores como gentílicos-cristãos (9.3ss.; 10.1s.; 11.23,28,31).

Mas a própria Carta aos Romanos modifica essa caracterização. Se partíssemos das exposições da Carta em vez de partirmos dessas afirmações inequívocas, deveríamos concluir por leitores preponderantemente judeus-cristãos. E freqüentemente se chegou a essa conclusão. O abundante recurso a citações bíblicas e provas escriturísticas, o uso de fórmulas judaico-cristãs (1.3s.; 3.24s.,; 4.25), especialmente a apaixonada discussão sobre a importância da Lei e a não menos apaixonada luta em torno do problema colocado pelo endurecimento de Israel (9-11), por fim, o fato de Paulo se dirigir diretamente ao judeu (2.17) e a expressão "Abraão nosso pai segundo a carne" (4.1), tudo isso parece sugerir a mencionada conclusão, de modo que se abre uma discrepância na caracterização da comunidade romana.

Pelo simples fato de sua origem, ela não pode ter sido uma comunidade puramente gentílico-cristã. Mas sobre a proporção entre as parcelas de gentílicos-cristãos e judeus-cristãos nada se esclarece com base na mencionada discrepância. Com vistas à argumentação de Paulo em

Romanos tem que se levar em consideração que o AT era o livro sagrado de toda a cristandade primitiva, que, por isso, a prova escriturística em uma carta paulina não é prova para a origem judaica dos leitores – lembre-se Gálatas – e que a discussão com o judaísmo necessariamente faz parte do evangelho Paulino da justificação somente pela fé. Por isso faria pouco sentido deduzir da extensão do diálogo com os judeus em Romanos que a parcela judaica-cristã da comunidade deve ter sido muito grande. Por outro lado, o fato de Paulo se dirigir aos cristãos de romanos *in toto* como gentílicos-cristãos não significa que eles constituíam a maioria; pois é duvidoso se Paulo se deixa orientar por um princípio majoritário nessa categorização, e não, antes, pelo ponto de vista geográfico de que toda comunidade fora da Judéia é uma comunidade "dentre os gentios". Seja como for, de fato a comunidade romana é mista, mas Paulo a trata como *de iure* gentílico-cristã.

A única coisa concreta que Romanos deixa entrever sobre a situação da comunidade é a briga entre os "fracos", que recusam consumo de carne e bebidas alcoólicas como "impuro" (14.2,14,21) e observam determinados dias festivos (14.5), e os "fortes", que não fazem isso, uma desavença com a qual Paulo se ocupa detalhadamente (Rm 14.1-15.13). Com base em 15.7ss., explicou-se esse dissenso como controvérsia entre judeus-cristãos e gentílicos-cristãos; essa explicação, porém, não é segura, visto que abstinência de carne e bebidas alcoólicas em princípio não é nada especificamente judaico[286]. Nada em toda essa passagem indica que se trata da validade da lei judaica. Mas também não se encontra nenhum sinal que indica que no caso dos "fortes" e dos "fracos" se trata, como em Corinto, do consumo de carne sacrificada a ídolos, sim, em Roma inclusive o consumo de vinho era controvertido. Ao que tudo indica, trata-se em Roma de uma ascese ritualista[287]. Sobre sua procedência e seus seguidores nada podemos dizer. Tampouco como Paulo tomou conhecimento da desavença entre "fracos" e "fortes".

A Carta dá poucas informações sobre as concepções religiosas da comunidade. Paulo considera a comunidade romana como "conhecedores da lei" (7.1) e pressupõe expressamente certa concepção do Batismo

---

[286] Cf. o excurso em LIETZMANN, *HNT*, 114s. E. HIRSCH acha que os testemunhos aqui mencionados a favor da abstinência da carne de Pedro "merecem todo crédito", e refere Rm 14s. a Pedro e seus seguidores: "Os fracos reaparecem como os petrinos" (*loc. cit.*, p. 75). Mas esses testemunhos (*Epifânio* 30,15,3 e *pseudoclementin. Hom.* 8.15; 12.6) são tendenciosas afirmações posteriores, e, mesmo que fossem dignas de crédito, não bastam para demonstrar influência petrina nos "fracos" de Roma.

[287] Assim H. VON SODEN, *Urchristentum und Geschichte I*, 1951, p. 269.

como conhecida (6.3). A referência à homologia: "Senhor é Jesus" e à *fórmula pístis*: "Deus ressuscitou a Jesus dentre os mortos" (10.9), bem como a outras fórmulas (1.3s.; 3.24s.; 4.25) certamente também deverão lembrar coisas conhecidas dos romanos. Mas outras conclusões e uma reconstrução em sua base seriam precárias.

4. Objetivo da redação

Diferente do que as outras cartas paulinas, Romanos não surgiu em decorrência da 'história' do apóstolo com a comunidade destinatária.

O objetivo da Carta é o anúncio e a preparação da visita do apóstolo em Roma, há muito planejada. Paulo quer transmitir aos cristãos romanos uma "oferta espiritual", para que "sejam fortalecidos" e ele próprio seja "consolado com eles"; Paulo "também quer anunciar o Evangelho em Roma", para "conseguir algum fruto" também entre eles (1.10-15). Ele se torna mais explícito pelo final da Carta: quer tocar Roma apenas de passagem; seu verdadeiro destino é a Espanha, onde quer missionar (15.23s.,28s.); ele espera "ser encaminhado para lá" pelos cristãos romanos (15.24), isso é, de acordo com o uso lingüístico de προσπέμπεσθαι: poder contar com o apoio deles no trabalho missionário; nesse apoio consiste, portanto, o esperado "fruto" (1.13 cf. 15.28; Fp 4.17). Paulo quer fazer de Roma a base de partida e de apoio de sua missão espanhola; Romanos que dar à comunidade desconhecida uma imagem autêntica da pregação do apóstolo, ao qual ela conhece apenas de boatos, para que ganhe confiança nele e apóie energicamente seus planos.

Paulo se viu confrontado com duas dificuldades nesses planos. Uma delas residia em seu princípio missionário "de não anunciar o Evangelho onde Cristo (já) foi anunciado, a fim de não construir sobre um fundamento alheio..." (15.20s. cf. 2 Co 10.15s.). Ele estava em vias de romper de certa forma esse princípio, pois não apenas queria anunciar o Evangelho em Roma, e, sim, firmar pé ali – e tinha que fazê-lo – para poder realizar sua campanha missionária na Espanha. Naturalmente não seguia esse "princípio de não-intervenção" com demasiado rigor; – pois não teve escrúpulos de atuar na comunidade de Antioquia, não fundada por ele, e de usá-la por vários anos como base para suas viagens missionárias, e essa comunidade era, como a de Roma, uma fundação judaico-cristã e estava composta por judeus-cristãos e gentílicos-cristãos. Em 15.20s., Paulo não justifica seu passo planejado perante seu próprio princípio, e sim, perante eventuais mal-entendidos. Pois

sua aparição em Roma, que não estava fundamentada por relações de anos, como os de Antioquia, podia ser entendida como invasão em áreas missionárias alheias e como acusação contra o próprio "princípio de não-intervenção". Paulo fundamenta seu direito de anunciar o Evangelho em Roma com a pressuposição de que a comunidade romana seria gentílico-cristã (1.5s., 10-15) e que, portanto, ela também seria de sua competência como apóstolos dos gentios (15.15-19); no entanto acentua, como que para amenizar o peso dessa pretensão, duas vezes que estaria em Roma somente de passagem (15.24,28).

"Desde sempre foi o problema não resolvido da Carta aos Romanos como se deveria entender seu conteúdo em consideração do círculo de leitores", diz LIETZMANN[288]. Desde que existe uma visão histórica do NT, e desde que não se compreende mais a Carta aos Romanos como 'dogmática' atemporal, nunca mais se interromperam as tentativas de entendê-la historicamente, isso é, de fazer congruir seu conteúdo com seu objetivo. Isso é perfeitamente legítimo. Na maioria das vezes se procedeu nessa tentativa do mesmo como se procedia com as outras cartas de Paulo, isso é, procuravam-se referências a circunstâncias, opiniões e correntes concretas na comunidade romana em todas as afirmações polêmicas ou apologéticas[289]; mas os resultados divergem consideravelmente; além disso, a pressuposição de que Paulo conhecia a situação de Roma tão bem quanto, porventura, as de Corinto, é altamente questionável. Se Paulo, segundo 15.14s., como que se desculpa por seu posicionamento frente à briga entre os "fortes" e os "fracos" (14.1-15.13), embora tivesse falado nele menos τολμηροτέρως do que nos capítulos precedentes, deveremos ser mais cautelosos com conclusões a partir de 1.18-13.14 por condições específicas na comunidade em Roma. Ocasionalmente, porém, Romanos é compreendida como documentação da discussão paulina com o judaísmo, que sequer era concebida primariamente para Roma, mas que havia sido enviada a Roma (e Éfeso)[290]. Sem dúvida Romanos reflete discussões que Paulo já conduziu antes de sua redação (Gálatas, 2 Co 3-6),

---

[288] *Kleine Schriften II*, 1958, p. 290.

[289] Desde que a hipótese judaísta deixou de ser a chave para todos os problemas cristãos-primitivos, também para o do objetivo de Romanos, quis se entender Romanos como intervenção de Paulo em desentendimentos intracomunitários, em desentendimentos entre judeus-cristãos e gentios-cristãos (PREISKER) e cristãos prosélitos (HARDER, MARXSEN); mas a definição do objeto em torno do qual gira a disputa difere em cada caso).

[290] Assim especialmente T. W. MANSON e J. MUNCK.

mas permanece a pergunta por que razão teria enviado o "relatório" sobre ela (Munck) como carta a Roma. Com essa pergunta nos haveremos de ocupar agora.

A segunda dificuldade era maior. Paulo tinha que contar com o fato de que a hostilidade de seus adversários, que lhe haviam azucrinado a vida com sua agitação em seus campos missionários e em Jerusalém, também teria conseguido influência em Roma; e ele tinha que reagir a essa influência, caso já existia, ou, caso ainda não existisse, prevenir-se contra ela, para que seu plano com a Espanha pudesse ser bem sucedido. A partir dessa tendência explicam-se as manifestações apologéticas e polêmicas da Carta aos Romanos. Apesar de toda afinidade com as de Gálatas, seu tom é calmo demais que pudessem ter sido provocadas por uma propaganda judaizante atual, mas também por demais concretas e específicas para procederem somente de considerações teóricas. Elas se baseiam nas experiências do apóstolo e ocupam-se com objeções que eram feitas constantemente da parte de adversários judeus e cristãos-judaicos contra seu Evangelho da justificação somente pela fé, e sobre as quais ele mesmo teve que refletir como antigo judeu que, como cristão, continua crendo no Deus de Israel. Se quisesse esclarecer seu Evangelho (definido em 1.16s.), Paulo teve que reagir a essas objeções, a fim de eliminar ou impedir interpretações erradas e conseqüências equivocadas: que ele "destruiria a Lei por meio da fé" (3.31), que consideraria a Lei como pecado (7.7), que seria inimigo de Israel (9-11) e principalmente que ensinaria de modo conseqüente um libertinismo irrefreado: "e será que é verdade, conforme somos caluniados e determinadas pessoas afirmam, que afirmamos: 'Façamos o mal, a fim de que venha o bem'? Esses recebem sua sentença com justiça!" (3.8 cf. 6.1,15). Nas lutas da chamada terceira viagem missionária Paulo havia percebido como era grande, por princípio, e eficiente a oposição de cristãos – da parte de judeus-cristãos de diversos matizes, mas também da parte de gentíos-cristãos – a ele e sua doutrina, e ele mesmo dá a entender o quanto sua posição também é controvertida na comunidade primitiva (15.20s.): Paulo sequer pode ter certeza de que a coleta, que afinal promovera com base no que havia sido combinado na convenção dos apóstolos, será "bem-vinda" pelos cristãos de Jerusalém, sem falar no fato de que é jurado de morte pelos judeus de lá. Diante dessas circunstâncias, Paulo também teve que contar com um estado de ânimo e reservas semelhantes em Roma. Sobre o pano de fundo da desconfiança da comunidade primitiva e das agitações em suas áreas

missionárias, sua afirmação de que não teria “mais espaço (τόπος = campo de atividade) nestas regiões” (15.23) adquire um aspecto lúgubre: as possibilidades de atuar no oriente estão bloqueadas, ele é empurrado para o ocidente[291]; daí seu plano de fazer missão na Espanha. Sem apoio por parte da comunidade romana esse plano não seria exeqüível. Esse apoio não poderia ser conseguido se em Roma reinava a concepção da pessoa, doutrina e atividade de Paulo que seus adversários espalhavam. Se Paulo queria refutar essa concepção, ou impedi-la de antemão, então tinha que expor aos cristãos romanos seu Evangelho por extenso – e isso sob consideração especial de sua posição perante a “Escritura”, perante a Lei judaica e perante o povo judeu. Daí a exposição detalhada e o caráter teológico desta carta de apresentação e recomendação.

Devemos a redação da Carta aos Romanos a sua finalidade principal: a de preparar a missão na Espanha; à imprescindível condição prévia para isso, ao combate de interpretações erradas da mensagem paulina, devemos o modo como foi escrita a Carta aos Romanos, isso é, seu conteúdo teológico. Finalidade da Carta e seu conteúdo correspondem-se perfeitamente[292].

---

[291] Cf. W. BAUER, *Rechtgläubigkeit*, p. 2.234s.

[292] G. KLEIN determina essa congruência de modo bem diferente: da combinação do “princípio de não-intervenção” (15.20) com a intenção de Paulo de anunciar o Evangelho em Roma (1.5,11-16; 15.15s.) ele conclui que Paulo estaria “enfrentando destinatários ... cuja fé, na verdade, está acima de qualquer suspeita, mas que ainda carece do selo apostólico” (p. 141), visto que o cristianismo romano não poderia ser considerado “como fundação apostólica”; Paulo veria nesse fato uma “provocação a sua comissão apostólica” (p. 140) e intencionava levar aos cristãos romanos “o querigma fundamental” (p. 144) e outorgar-lhes desse modo o selo apostólico. Nesse sentido corresponder-se-iam finalidade e conteúdo da Carta, e a Carta aos Romanos se apresentaria “como que um ato antecipado daquele εὐαγγελίσασθαι ... que Paulo ainda tem diante de si pessoalmente em Roma” (p. 144.). – Essa hipótese apresentada com muita perspicácia naturalmente não convence. O destaque da anunciação do Evangelho como o verdadeiro ou até mesmo único objetivo da visita a Roma é tão unilateral como é a desvalorização do plano da missão na Espanha, ao qual se aludiria apenas “de passagem” (p. 134). Além disso, em parte alguma Paulo distingue entre uma fé “que está acima de qualquer suspeita” e a uma fé que, além disso, ainda possui o “selo apostólico”. Afinal, em parte alguma dá a entender que, em sua concepção, uma comunidade seria uma tal somente se for fundada por um apóstolo autêntico. Em parte alguma a Carta aos Romanos insinua uma falta de apostolicidade entre os destinatários, seja com vistas à fundação, seja com vistas à fé e à doutrina. O “selo apostólico” conjurado por KLEIN cabe perfeitamente na ideologia católico-primitiva dos escritos de Lucas (At 8.14ss.!) e da antiga lista do bispos, não, porém, na eclesiologia de Paulo.

5. O caráter literário e teológico

Daí também se pode entender o caráter literário da Carta aos Romanos, que se distingue de modo tão acentuado do das outras cartas paulinas. De acordo com a temática e rigor da estrutura, ela tem maior semelhança com a Carta aos Gálatas. No entanto, justamente nessas cartas semelhantes se torna especialmente perceptível a diferença; a motivação imediata e a situação concreta de Gálatas faltam inteiramente na Carta aos Romanos. Os elementos típicos de uma "correspondência" encontram-se no "molde" epistolar 1.1-15; 14.1-15.33 (16.23), a parte principal (1.18-11.36) desenvolve, "quase nos moldes de um tratado" (Dibelius)[293] o tema de 1.16s. Não obstante, também a parte principal serve para a "correspondência", isso é, à finalidade de uma carta: levar ao conhecimento da comunidade romana o Evangelho do apóstolo, para que o confirme antes que apareça em pessoa e passe a evangelizar na Espanha. *"Paul's letter, then, represents not merely his approach to the capital of the Empire, and not merely the first preparatory step to the mission in Spain; it ist also Paul's exposition of 'his' Gospel to the Gentile churches which had come into existence independently of his efforts."*[294]. A pergunta que também se encontra atrás dos mais recentes trabalhos sobre a característica literária da Carta aos Romanos, se ela deve ser considerada uma verdadeira carta ou como tratado, faz pouco sentido como alternativa de ou isto ou aquilo. Ela é ambas as coisas, mas de tal forma que as porções de caráter de tratado estão subordinadas à finalidade da Carta, sendo um componente integrador da mesma. Com outras palavras, a Carta aos Romanos não é um tratado em forma de carta, para a qual uma finalidade epistolar afinal não é constitutiva, e sim, uma verdadeira carta, que, todavia, persegue seu objetivo epistolar por longos trechos na forma de um tratado.

O que provoca a impressão de um tratado na Carta aos Romanos é, em primeiro lugar, sua composição. A parte doutrinal não está apenas estruturada com exatidão e de modo lógico – isso também se dá na Carta aos Gálatas –, mas também revela uma apurada técnica de composição que encaixa as subdivisões amplamente ramificadas uma na outra e as cesuras claramente: 3.9-20 resume as explanações de 1.18-3.6; 5.1 reporta-se a 3.21-131, o capítulo 8 repete os pensa-

[293] *Geschichte der urchristlichen Literatur II*, p. 24.
[294] Barrett, p. 7.

mentos de 5.1-7.6 sob novos aspectos; 9-10 aplicam o tema "justiça de Deus", que havia sido tratado em 1-8 com vistas ao indivíduo e com isso com vistas a "todos", ao destino de Israel. Paulo marca os grandes blocos coesos com conclusões de efeito retórico: por meio de uma fórmula cristológica ritmada em 4.25 e por meio de textos em estilo de hino em 8.38s. e 11.33-36. Tendo em vista tais recursos de composição, DIBELIUS denomina a Carta aos Romanos como "um trabalho semiliterário"[295].

A essa singularidade formal agrega-se o modo como Paulo trata do tema, e esse não determina apenas o caráter literário da Carta aos Romanos, mas também seu caráter teológico. Seus temas, e isso foi destacado com freqüência[296], também são tratados em outras cartas paulinas, ou há nelas uma referência a eles (com exceção do destino de Israel em 9-11): a "teologia natural" 1 Co 1.21; a justificação exclusivamente pela fé Gl 3s.; Fp 3; Adão e Cristo 1 Co 15.22ss., 45ss.; Abraão Gl 3s.; a Igreja e os dons da graça 1 Co 12, etc. Aqui, porém, Paulo trata desses temas sempre na confrontação com determinados adversários cristãos ou grupos de comunidades; na Carta aos Romanos, porém, ele não se confronta com eles em uma situação de luta, e, sim, numa reflexão em princípio. Na verdade, também leva os problemas atuais a esse ponto nas outras cartas, aqui, porém, parte deles. Aqui coordenou e subordinou os temas anteriormente tratados individualmente, ao tema principal "justiça de Deus somente pela fé", incluiu as objeções sempre reiteradamente a sua doutrina da justificação, projetando, desse modo, um quadro coeso de sua mensagem aos gentios, não, porém, em antítese a adversários cristãos específicos; na Carta aos Romanos, Paulo desdobra seu Evangelho em nível de uma discussão em princípio com o adversário propriamente dito, "a compreensão e pretensão judaica de salvação"[297]. Por isso também o novo tema, o destino de Israel (9-11). Pois essa autocompreensão judaica a qual outrora ele próprio compartilhara, não estava apenas atrás da inimizade dos judeus, e, sim, também atrás da agitação judaísta e da reserva desconfiada de amplos círculos cristãos-judaicos contra Paulo, e prejudicava seu trabalho missionário; uma discussão em princípio era necessária tanto do ponto de vista objetivo quanto cronológico. O tipo

---

[295] *Loc. cit.*, p. 24.

[296] P. ex. J. R. RICHARDS, *NTS 13*, 1966/67, p. 14ss.; G. BORNKAMM, *Paulus*, 1969, p. 108s.; H. CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther*, 1969, p. 16.

[297] G. BORNKAMM, *Paulus*, 1969, p. 109.

do tratamento dado ao tema dá provas de que a Carta aos Romanos é um tratado teológico; mas assim como esse tratado surgiu sobre o pano de fundo de experiências vivas, ele também persegue um objetivo concreto. "O que foi dito anteriormente não apenas está ordenado, e, sim, simultaneamente direcionado para o horizonte abrangente da mensagem e da missão paulina, e amadurecida para a forma válida alcançada somente nesta Carta"[298].

6. Questões da integridade

Por fim é preciso averiguar duas perguntas importantes do ponto de vista histórico-literário e que estão intimamente relacionadas: o problema crítico-textual da doxologia de 16.25-27 e o problema crítico-literário se o capítulo 16 faz parte da Carta de Paulo aos Romanos[299].

A doxologia ("Àquele, porém, que os pode confirmar segundo meu Evangelho..., ao Deus único e sábio por meio de Jesus Cristo, a ele seja dada a glória em eternidade! Amém"), a qual forma a conclusão da Carta aos Romanos nas usuais edições do NT – de acordo com a tradicional divisão em capítulos e versículos: 16.25-27 – e que se conecta com 16.23, não é um elemento constitutivo garantido do texto original da Carta aos Romanos. Na tradição manuscrita sua posição muda: no mais antigo manuscrito de Paulo, a doxologia se encontra no papiro 46 entre 15.33 e 16.1, na maioria dos testemunhos do chamado "Texto Hesychius" e em outros, ela está localizada depois de 16.23, no chamado Texto Koine, entre 14.23 e 15.1, nos Códices A, P e em algumas minúsculas duas vezes: depois de 14.23 e 15.23, nos testemunhos da tradução latina antiga, nos quais faltavam os capítulos 15 e 16, depois de 14.23 (de acordo com a demonstração de índices de capítulos em Códices da Vulgata); ela falta totalmente em importantes representantes do chamado texto "ocidental" e em Marcião, no qual, porém, também faltam os capítulos 15 e 16[300]. Essa constatação – posição alternante e falta ocasional de uma porção de texto – sempre é um forte indício contra sua originalidade. A isso acresce que por seu voca-

[298] BORNKAMM, *ib.*

[299] R. BULTMANN, *Glossen im Römerbrief* (= *Exegetica*, 1967, p. 278ss.), procurou demonstrar que em 2.1,16; 6.17; 7.25b; 8.1; 10.17 se trata de glosas. Aqui não poderemos oferecer uma discussão adequada dessas teses, porque exigiria discussões exegéticas detalhadas; por isso remetemos ao comentário de O. MICHEL.

[300] Tabela em E. VON DOBSCHÜTZ, *Eberhard Nestles Einführungen in das griechische NT*, 4ª ed., 1923, p. 132s e KÜMMEL, *Einleitung*, p. 275s.

bulário e suas concepções a doxologia soa de modo apaulino. Por isso se admite quase em geral, que a doxologia não é de Paulo.

Seu surgimento e suas diferentes posições são explicados do seguinte modo em conexão com D. DE BRUYNE[301] e P. CORSSEN[302]: No séc. II existiu um texto mutilado da Carta aos Romanos, que concluía com 14.23 e que está testificado nessa extensão para Marcião, mas também para círculos eclesiásticos – se foi Marcião que o mutilou, como afirma Orígenes, ou se já o encontrou nesta forma fica indeciso. Essa conclusão abrupta foi sentida como um elemento perturbador; por isso se considerou – em círculos marcionitas ou eclesiásticos – a 14.23 a solene doxologia – assim ainda no texto dos latinos antigos. A doxologia agradou, e por isso também foi incluída em versões incorruptas da Carta aos Romanos – ainda que não em todas –, sendo que era deixada em sua posição original, ou era colocada no final, depois de 16.23, ou reproduzindo-a eventualmente duas vezes. Sua singular posição entre 15.33 e 16.1 no Papiro 46, sugere a conclusão por um texto de Romanos que terminava com 15.23; pois a função da doxologia é nitidamente, tanto se colocada depois de 14.23, quanto depois de 16.23, a de concluir a Carta de forma solene, e outra coisa também não é de se pressupor para uma das propostas de Papiro 46. A posição da doxologia deverá marcar o lugar no qual o texto de Romanos terminava na tradição manuscrita (14.23; 15.33; 16.23).

Desde J. S. SEMLER (1767) e D. SCHULZ (1829) freqüentemente surgiram dúvidas se o capítulo 16 faz parte da carta à comunidade romana – mas não (mais) sobre a autoria paulina. Em primeiro lugar, causa dúvidas a longa lista de saudações em vv. 3-16, e isso por duas razões. Por um lado admira que Paulo conhece tantos cristãos por nome na comunidade que ele não conhece. Além disso estão entre as pessoas saudadas algumas que se localizariam antes no oriente, especialmente em Éfeso do quem em Roma: o casal Prisca e Áquila (v. 3-5) se havia estabelecido temporariamente em Corinto e depois em Éfeso após sua expulsão de Roma (At 18.2,18s.,26), onde residia na época da redação de 1 Coríntios (1 Co 16.19) e onde ainda o supõe como residente a carta pseudopaulina de 2 Timóteo (4.19); Epêneto, "primícias da Ásia" (Rm 16.5) igualmente deve ser pressuposto antes aqui do que em Roma; outros nomes da lista de saudações recebem epítetos de Paulo, que revelam um conhecimento pessoal, isso é, travado no oriente (p. ex., "Andrônico e Júnias, meus companheiros de prisão" no v. 7, "Amplíato,

[301] *RBén 15*, 1908, p. 423ss.
[302] *ZNW 10*, 1909, 1ss.; 97ss.

meu amado" v. 8, "Urbano, nosso colaborador", "Estáquis, meu amado" v. 9, "Rufo ... e sua mãe, que também é minha mãe" v. 13); como explicar que todos eles estão reunidos em Roma? Também causa suspeitas a polêmica dos vv. 17-20 contra falsos mestres, que dividem a comunidade, visto que ela não se coaduna com Rm 14s., e a veemência no tom numa carta a uma comunidade desconhecida causa estranheza. Por fim os dois fatos de que 15.33 soa como uma saudação final e que no Papiro 46 a doxologia segue depois dessa frase, são tomados por indícios de que o capítulo 16 não faz parte da carta a Roma. Supõe-se então, com base nos vv. 3-5, que o capítulo 16 seria originalmente um escrito dirigido a Éfeso ou fragmento ou pós-escrito a uma cópia da Carta aos Romanos enviada para lá.

Essa hipótese foi e está sendo fortemente contestada. Ela é facilmente contestável, porque seus defensores têm que recorrer a "hipóteses que não podem ser comprovadas" para explicar a anexação do escrito a Éfeso ao escrito dirigido a Roma. Os defensores da tese de que o capítulo 16 integra a Carta aos Romanos igualmente têm que recorrer a "hipóteses incomprováveis" para afastar as dificuldades que esse capítulo cria – tem que postular uma pequena "migração dos povos" das comunidades paulinas do oriente para Roma[303] e recorrer à psicologia de Paulo –, mas têm uma vantagem sobre os contestadores, porque o ônus da comprovação cabe a estes. O principal argumento contra a separação do capítulo 16: "toda a tradição (é) unânime na preservação da unidade de Rm 15 e 16; ela apenas fracassa em relação aos versículos 24-27[304] – porém está prejudicada desde que se tornou conhecido o Papiro 46. Pois a posição da doxologia nesse mais antigo manuscrito de Paulo rompe com essa tradição, permite, como já foi dito, concluir com base na crítica textual pela existência de um texto de Romanos sem o capítulo 16 e oferece à hipótese crítico-literária uma firme base histórico-textual. É portanto mais do que uma mera suposição quando se considera Rm 1.1 até 15.33 como sendo a carta de Paulo à comunidade romana, e o capítulo 16 como uma mensagem para Éfeso. A hipótese mais simples para a junção de ambos os escritos é a antiga tese assumida por T. W. MANSON e outros de que Paulo teria enviado à comunidade de Éfeso, a qual não pôde visitar na viagem para Jerusalém, uma cópia de sua Carta aos Romanos e lhe teria anexado uma carta, respectivamente um pós-escrito que continha as reco-

[303] JÜLICHER, *Einleitung*, 5/6ª edição 1906, p. 95.
[304] JÜLICHER-FASCHER, *Einleitung*, 7ª ed., p. 110.

mendações de Febe, saudações à comunidade e da circunvizinhança de Paulo, bem como uma polêmica contra falsos mestres. A carta a Roma e sua cópia com o pós-escrito para Éfeso haviam sido enviadas aproximadamente ao mesmo tempo. Neste caso a Carta aos Romanos teria existido, desde o começo, em duas versões, na romana (1-15) e na versão ampliada de Éfeso (1-15 +16).

As perguntas pela integridade de Romanos encontraram, a meu ver, com base na exploração do Papiro 46 por T. W. MANSON, uma solução satisfatória e complementar aos resultados de DE BRUYNE e CORSSEN: Romanos existiu desde o início em duas versões, a versão destinada a Roma (1-15) e a cópia para Éfeso ampliada com o capítulo 16. A versão romana foi abreviada (por Marcião ou já antes dele), cortando o capítulo 15, mas continuou existindo também em seu volume original. Depois aconteceu a anexação, primeiro ao texto abreviado de Marcião (depois de 14.23), depois ao texto romano íntegro (depois de 15.33), e ambas as formas foram divulgadas. De Éfeso se divulgou a forma de lá (1-16, naturalmente sem a doxologia). No Egito do séc. III as duas formas foram combinadas de tal forma que se anexou ao texto romano com a doxologia o que havia mais no texto de Éfeso (16.1-23): Papiro 46. Naturalmente impôs-se o texto mais longo, por ser considerado mais completo. No mais o destino histórico-textual da doxologia já foi esboçado no início deste capítulo (*vide* p. 218s.

§ 13. A CARTA AOS COLOSSENSES

Comentários:

HNT: M. DIBELIUS-H. GREEVEN, 3ª ed., 1953; KNT: P. EWALD, 2ª ed., 1910; MeyerK: E. LOHMEYER, 8ª ed., 1930; E. LOHSE, 14ª ed., 1968; NTD: H. CONZELMANN, 9ª ed., 1962; ICC: T. K. ABBOTT, 1897; Moffatt, NTC: E. F. SCOTT, 1930; CNT: C. MASSON, 1950.

Estudos:

G. BORNKAMM, "Die Häresie des Kolosserbriefes", *ThLZ 73*, 1948, 11ss. = "Das Ende des Gesetzes", *BEvThh 16*, 2ª ed., 1958, p. 139ss.

M. DIBELIUS, "Die Isisweihe bei Apuleius und verwandete Initiations – Riten", *Botschaft und Geschichte II*, 1956, 30ss.

W. FOERSTER, "Die Irrlehrer des Kolosserbriefes", in: *Studia Biblica et Semitica*, Festschrift Th. Ch. Vriezen, 1966, p. 71ss.

H. J. HOLTZMANN, *Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe*, 1872.
E. KÄSEMANN, *RGG III*, 3ª ed., 1959, cl. 1727s.
N. KEHL, "Erniedrigung und Erhöhung in Qumran und Kolossä", *ZKTh 91*, 1969, p. 364ss.
J. LÄHNEMANN, "Der Kolosserbrief". Komposition, Situation und Argumentation, *StNT 3*, 1971.
E. PERCY, "Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe", *SHVL XXXIX*, 1946 (e mais E. KÄSEMANN, *Gn 21*, 1949, p. 342ss.).
H. M. SCHENKE, "Der Widerstreit gnostischer und kirchlicher Christologie im Spiegel des Kolosserbriefes", *ZThK 61*, 1964, p. 391ss.
E. SCHWEIZER, Die "Elemente der Welt", in: Idem: *Beiträge zur Theologie des NT*, 1970, p. 147ss.

1. Conteúdo

Pré-escrito 1.1s.
Proêmio 1.3-8.
I. O governo de Cristo sobre o mundo 1.9-2.23.
  1. Intercessão por conhecimento de Deus 1.9-11.
  2. Cristo, Criador e Redentor do mundo 1.12-20.
  3. Admoestação à permanência neste Evangelho 1.21-23.
  4. O apóstolo como servidor do Evangelho e da comunidade, 1.24-2.4.
  5. Advertência de falsas doutrinas 2.6-23.
    a) A exclusividade do domínio de Cristo 2.6-15.
    b) A liberdade de "estatutos" 2.16-23.
II. Parênese 3.1-4.6.
  1. Fundamentação da parênese 3.1-4.
  2. Parte geral 3.5-17,
  3. Catálogos de deveres domésticos 3.18-4.1.
  4. Admoestações finais 4.2-6.
Conclusão da carta 4.7-18.
  1. Comunicações pessoais 4.7-9.
  2. Saudações e solicitações 4.10-17.
  3. Saudação de próprio punho.

2. A comunidade de Colossos

Colossos[305], uma cidade da Frígia no curso superior do Lico, outrora uma rica cidade comercial por causa de sua localização favorável na estrada que ligava Éfeso a Tarso, decaíra a uma insignificante cidadezinha na virada do tempo, superada pelas cidades vizinhas de Laodi-

[305] Cf. LOHSE, p. 36ss.

céia e Hierápolis. É possível que tanto Colossos quanto Laodicéia foram destruídas por um terremoto por volta do ano 60/61 d.C.[306]. Em todo caso, a cidade deixou de existir na época cristã-primitiva. A comunidade cristã de Colossos não havia sido fundada por Paulo pessoalmente – ela e as comunidades de Laodicéia e Hierápolis, intimamente relacionadas com ela, não o conheciam pessoalmente (2.1; 4.13) – e, sim, por discípulos de Paulo, provavelmente partindo de Éfeso. Supõe-se que o fundador ou um dos fundadores foi Epafras, um discípulo e colaborador pessoal do apóstolo (1.7s.; 4.12s.; Fm 23). O tamanho da comunidade é desconhecido. De acordo com Cl 2.13, os cristãos colossenses eram gentios de origem (cf. 1.21,27). Seu estado de fé é elogiado. No entanto eles, como também os irmãos na fé em Laodicéia e Hierápolis, estão ameaçados por falsa doutrina que Epafras tentara combater com energia (4.13), mas que acabou apelando ao apóstolo, pedindo ajuda (1.7s.; 4.12s). O Apóstolo está preso (4.3,10,18); como não pode comparecer pessoalmente, ele intervém por meio desta carta.

3. A falsa doutrina que está sendo combatida

Os falsos mestres atuam também em Laodicéia e Hierápolis, e, ao que parece, são intrusos que vieram de fora; na verdade, seu sucesso não foi total, mas conseguiram certa influência sobre as comunidades (22.4,8). Ao que parece, essa heresia não é um fenômeno endógeno da comunidade em Colossos. Sobre suas concepções obtemos orientação somente a partir da polêmica da Carta, que naturalmente deixa muitas perguntas em aberto; por isso existem divergências sobre reconstituição e o enquadramento histórico-religioso da heresia colossense. Mas nos traços gerais isso deverá estar claro.

É certo que os adversários não eram gentios ou judeus, e, sim, cristãos, e que se consideravam os verdadeiros cristãos. Também é certo que definem sua doutrina como φιλοσοφία (2.8); mas entendem sob filosofia algo diferente e superior do que a filosofia científica dos gregos, baseada no pensamento racional e crítico, ou seja, um saber secreto que se baseia em veneráveis "tradições" antigas (2.8) que proporciona conhecimento dos homens, do mundo e de Deus e que oportuniza a redenção. São reconhecíveis três características dessa "filosofia": em primeiro lugar, a característica especulativa, a doutrina dos "elementos

[306] Tácito, *Ann* XIV, 27; cf. LOHSE, p. 37s.

do mundo" (στοιχεῖα τοῦ κόσμου, 2.8,20). Não se trata, como em Gl 4.3,9, de uma interpretação do autor, e, sim, de uma palavra-chave, ou seja, de um conceito básico dos adversários[307]. Esses elementos do mundo não são concebidos como elementos naturais neutros, e, sim, como "poderes e potestades" (2.20,15) e estão intimamente relacionados com os "anjos", ou são idênticos a eles (2.18); em todo caso, trata-se de poderes pessoais e cósmicos, como o mostra a antítese elementos do mundo/Cristo em 2.9. Eles governam sobre o mundo e os homens – evidentemente (também) como anjos astrais (2.16), que governam os tempos e o destino – e exigem "veneração" (θρησκεία, 2.18), que consiste na observação de certos "estatutos" (δόγματα 2.20,14). Eles constituem os poderes intermediários entre o mundo material e o mundo divino, da "plenitude" (do πλήρωμα 2.9), ao qual os homens aspiram (τὰ ἄνω ζητεῖν 3,1), para obter parte nele (πληροῦσθαι 2.9); para isso é necessária a veneração. Não está claro e é controvertido em que relação esses poderes se encontram com o *pleroma* e com Cristo por um lado, e com o homem por outro, se unem a ambos e representam, de certo modo, o *pleroma* (Bornkamm), ou se separam a ambos e que, como poderes hostis, permitem a ascensão somente para aqueles que lhes prestaram as homenagens devidas (Schenke). Possivelmente, porém, essa alternativa está errada; possivelmente – muitas analogias sugerem essa suposição – esses poderes intermediários são concebidos como poderes dispostos hierarquicamente, e suas esferas de domínio como esferas sobrepostas, de modo que, quanto mais próximos estão do *pleroma* os poderes e suas esferas de atuação, tanto mais divinos e benevolentes seriam; quanto mais próximos do mundo, tanto mais malévolos e hostis (E. Schweizer). Nessa suposição também seria compreensível a posição de Cristo dentro dessa hierarquia de poder; ele é considerado evidentemente como nela enquadrado, como o cume mais elevado (pois 2.9ss. acentua polemicamente que o acesso ao *pleroma* seria possível exclusivamente por meio de Cristo). Seja como for, de acordo com a especulação em torno dos elementos do mundo dos hereges colossenses, esses poderes pessoais cósmicos são os dominadores e ordenadores do universo, e, por razões da própria salvação, também os cristãos lhes devem veneração.

Essa veneração é a segunda característica da heresia, a característica prática. Ela consiste na observação de determinados "estatutos", nos quais se demonstra a "humildade (ταπεινοφροσύνη 2.18,23)

---

[307] Diferente G. Delling, *TWNT* VII, p. 685s.

perante os poderes. Entre os estatutos consta a observância de tempos fixos (festa, lua-nova, sábado 2.16); com essa observação do calendário demonstra-se veneração aos poderes – provavelmente de caso em caso a um poder específico de modo escalonado – e assim o ser humano se insere nas ordens macrocósmicas superiores. Além disso faz parte dos estatutos uma rigorosa ascese, abstenção de determinados alimentos e determinadas bebidas (2.16; decerto carne e vinho). A isso se juntam as prescrições tabus: "não manuseies isto, não proves aquilo, não toques aquiloutro" (3.21), que, entre outras coisas, provavelmente também exigem abstenção sexual[308]. Essa observância ascética evidencia o caráter dualista da "filosofia" adversária; a "flagelação do corpo" (ἀφειδία σώματος 2.23) serve para o "despojamento do corpo da carne" (2.11), para livrar-se do vínculo com a matéria antidivina e, conseqüentemente, para purificação do Eu e para sua ascensão ao *pleroma*.

A forma sociológica em que se estabeleceu a heresia em Colossos, é – e esta é a terceira característica – a de um culto de mistérios. Seus contornos, no entanto, não são nítidos. Mas a expressão de 2.18 ἃ ἑόρακεν ἐμβατεύων refere-se a um ato de consagração, a um rito de iniciação e a uma "contemplação" dos poderes angelicais ligada a esse rito, portanto a uma experiência visionária. A expressão ἐθελοθρησκία (culto próprio, culto de escolha própria 2.23) deverá ser uma palavra-chave dos adversários (e não uma torção polêmica), e deverá definir o culto como um ato ao qual se adere por livre decisão. A veneração cúltica dos anjos provavelmente não se esgotou em ascese e na observância de dias festivos, mas o texto nada revela sobre outras manifestações.

Os heréticos vêem o universo povoado por poderes cósmicos pessoais, e nisso não se distinguem do resto do cristianismo primitivo. No entanto, entendem esses poderes como destino inevitável, ao qual também está entregue o cristão, e entendem a cruz de Cristo somente como parte do evento salvífico (somente como pagamento do pecado), não como libertação da escravidão cósmica (2.13s.; em contrapartida o autor 2.15). Com sua "filosofia" eles oferecem o caminho complementar e perfeito para toda redenção. Isso era especialmente perigoso, principalmente porque possibilitava uma membresia dupla – na Igreja e em sua associação de mistérios.

Do ponto de vista histórico-religioso, a heresia colossense representa um fenômeno sincretista. Sobre isso reina unanimidade. Controver-

[308] SCHWEIZER, p. 161.

tido é o volume do elemento judaico[309]. Amplamente reconhecido é que se trata de um fenômeno da gnose, e especificamente na forma de um culto de mistérios[310].

4. As condições em que a carta foi escrita

As condições em que a carta foi escrita são as mesmas de Filemom. Paulo está preso (4.3,10,18), a lista de saudações 4.10-14 é a mesma que em Fm 23s.; em ambas as cartas são mencionados Onésimo (Fm 10s.; Cl 4.0) e Arquipo (Fm 2; Cl 4.17), este com uma missão especial. Portador de Colossenses é Tíquico (4.7); ele e Onésimo estão encarregados de informar a comunidade sobre a situação de Paulo (4.8s.).

Paulo desafia os colossenes a repassarem aos laodicenses esta carta a eles dirigida (4.16). É estranho que não menciona na carta à comunidade com uma palavra sequer a visita que havia anunciado em Fm 22, embora, segundo o enredo da carta, ambas as cartas foram escritas no mesmo tempo, e uma visita do apóstolo não interessasse à comunidade menos do que a seu hospedeiro.

Como lugar da redação são propostas Roma, Cesaréia ou Éfeso. Colossenses admitiria as três possibilidades, mas a situação pressuposta em Filemom – fuga do escravo colossense Onésimo – é um argumento mais forte para Éfeso. No entanto, é duvidoso se Colossenses foi redigido por Paulo.

5. A pergunta pela autoria

A singularidade de Colossenses despertou já nos inícios do séc. XIX a suspeita de que Paulo não seria seu autor; por outro lado, também não havia como negar inteiramente certo caráter paulino. Um documento desta dúvida representa a tentativa de H. J. HOLTZMANN (1872) de demonstrar que a Colossenses canônica seria um texto retrabalhado com base em uma carta autêntica de Paulo pelo autor de Efésios, e

---

[309] Anjos não são um elemento especificamente judaico, ascese o é de modo nenhum, também os mandamentos a respeito de alimentos e tabus ocorrem alhures, embora possam ser de origem judaica; lua-nova e sábado, porém, apontam para o judaísmo (2.16), mais ainda a circuncisão (2.11), a respeito da qual, porém, não é certo se ela foi exigida pelos heréticos ou se tinha qualquer significado para eles.

[310] Sobre a problemática histórico-religiosa, especialmente sobre a procedência helenista e iraniana de cada uma das concepções, consulte DIBELIUS, *Isisweihe*, p. 30ss.; BORNKAMM, p. 141ss.; FOERSTER, p. 71ss.; LOHSE, p. 186ss.; SCHWEIZER, p. 147ss.

de recuperar a versão autêntica de Colossenses, uma proposta que foi repetida por C. MASSON (1952) independentemente de HOLTZMANN. No mais, porém, não se ataca Colossenses com operações crítico-literárias; considera-se Colossenses como unidade literária e decide-se a pergunta pela autenticidade com base em observações de linguagem e estilo, e na teologia da carta.

a) Linguagem e estilo[311]

Argumenta-se contra a autoria paulina com o vocabulário de Colossenses: por um lado encontram-se nela 34 *hapaxlegomena*[312] e muitos vocábulos que no mais não ocorrem nas cartas paulinas consideradas autênticas, mas se encontram em Colossenses e nas Cartas Pastorais e alhures no NT; por outro lado, faltam em Colossenses os termos da doutrina da justificação de Paulo. Ora, a estatística dos vocábulos não é um critério infalível. O vocabulário apaulino perde peso quando se considera que, em sua polêmica, o autor usa a terminologia de seus adversários e que, além disso, cita elementos litúrgicos (1.12-20; 2.10-15), respectivamente os apresenta fragmentariamente. No entanto, considerável número dos vocábulos em questão não pode ser posto de lado por essa via. Mais importante são singularidades quase imperceptíveis: o raro uso de partículas, a falta de μὲν – δέ e da locução "(meus) irmãos"[313]. Os defensores da autenticidade fazem a conta contrária: a mencionada locução também falta em largas porções de outras cartas (p. ex., Rm 1.14-6.23; 2 Co 1.9-7.16) – onde, todavia, ela ocorre antes e depois, enquanto em Colossenses ela falta totalmente –; Colossenses emprega alguns vocábulos que não mais aparecem no NT somente em Paulo e usa o "pleonastizante καί depois de διὰ τοῦτο 1.9"[314] – mas ambas as coisas não admiram no caso de um autor na tradição paulina. A falta da terminologia da doutrina da justificação só pode ser fundamentada com dificuldade; isso causa especial estranheza em uma discussão com uma doutrina e prática que insiste tanto em obras humanas.

Além disso, aduzem-se as singularidades propriamente estilísticas de Colossenses como sinal de que Paulo não é seu autor: a linguagem

---

[311] A respeito disto especialmente E. PERCY e LOHSE, p. 133ss.
[312] Quando ocorre apenas uma única vez nos textos. (N. do T.)
[313] Esse último caso foi constatado por E. SCHWEIZER (*ZNW 43*, 1965, 287; agora também in: Idem: *Neotestamentica*, 1963, p. 429).
[314] KÜMMEL, *Einleitung*, p. 300.

arrastada, o acúmulo de palavras com sentido semelhante e do mesmo radical (p. ex., 1.9,22 bem como 1.11; 2.19), a seqüência de genitivos (p. ex., 1.27; 2.12); ambas as coisas juntas p. ex. em 2.2: πᾶν πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως εἰς ἐπίγνωσιν. Apaulinas parecem a sintaxe e a seqüência desordenada das frases. Também em Paulo aparecem construções sintáticas deformadas, mas, apesar de parênteses e anacolutos, elas são transparentes e revelam cadência retórica. Muitas frases de Colossenses estão sobrecarregadas por uma série de infinitivos finais ou consecutivos, por construções participiais, etc.; e estão simplesmente entreligadas sem rigor sintático, não ligadas realmente entre si. Não se deveria desculpar o estilo de Colossenses como estilo da velhice. Lendo Filemom, escrita ao mesmo tempo que Colossenses, pressupondo-se sua autenticidade, então se vê como escreve o Paulo idoso e percebe-se a diferença; isso estranha tanto mais quanto Filemom, apesar de seu caráter privativo, está esplendidamente estilizado e nada revela relaxamento ou até mesmo incapacidade.

Linguagem e estilo não são lá muito favoráveis para a redação de Colossenses por Paulo.

b) Teologia

Ninguém nega diferenças teológicas entre Colossenses e as principais cartas paulinas. A pergunta é se denotam um desenvolvimento interior do apóstolo ou outra autoria. As diferenças residem em primeiro lugar na cristologia e, conseqüentemente, também na eclesiologia, na concepção do apostolado e do Batismo, e, por fim, na escatologia. O fato de o autor empregar termos e concepções dos adversários em sua polêmica não se deveria mais aduzir como argumento contra a autenticidade; Paulo procede da mesma maneira, porque de outro modo uma discussão autêntica se torna impossível.

O que mais chama a atenção na cristologia de Colossenses é sua interpretação cosmológica, tal como ela se manifesta no citado hino crístico de 1.15-20, mas também alhures (p. ex., 2.10,15) e que determina de modo um pouco diferente a relação de Cristo tanto com o cosmo quanto com a Igreja do que nas cartas paulinas seguramente autênticas. Na verdade, também em 1 Co 8.6 Cristo é mediador da criação e da redenção, em 2 Co 4.4 "imagem de Deus" e em Fp 2.10 como elevado a senhor do cosmo; de acordo com 1 Co 2.8, Cristo não foi reconhecido pelos dominadores do presente *éon*, e em Gl 4.3,9 são mencionados os στοιχεῖα, mas isso são afirmações avulsas (a primeira e a

terceira, além disso, é citação[315]), na melhor das hipóteses, sinais; na cristologia de Colossenses encontra-se um nexo de motivos coeso em si, que dificilmente pode ser explicado como combinação ou desenvolvimento daquelas afirmações. Sem dúvida, Paulo conhece a importância cósmica de Cristo, mas ela é um tema secundário; em Colossenses ela é simplesmente base. Isso, na verdade, não é um contraste, mas decisivamente outra ênfase. Paulo não tem interesse especial em anjos e semelhantes.

Colossenses determina a relação de Cristo com o cosmo e com a Igreja como a da "cabeça" com o corpo. Cristo é "o cabeça de todo poder e potestade", de todos os poderes cósmicos (2.10), pois foram criados por ele (1.16) e vencidos nele (2.15). Essa não é a linguagem de Paulo; na verdade, também de acordo com ele, Cristo é o Senhor dos poderes (Fp 2.10; 1 Co 15.27), mas a vitória sobre eles ainda está por acontecer como evento escatológico (1 Co 15.24-26; cf. 2 Co 4.4), e da criação dos "poderes" por Cristo sequer há menção em Paulo; pois para ele os poderes – com exceção dos "anjos de Deus" – todos eles são inimigos de Deus (1 Co 8.5; 15.24,26,55s.), e por isso ele não conhece uma relação positiva com os "poderes", tal como a implica a figura biomorfa da "cabeça". Além disso, em seu discurso – seja ele figurativo ou mitológico – Paulo fala da Igreja como o "corpo de Cristo", nunca, como Cl 1.18, de Cristo como "cabeça"[316], embora o confesse, por assim dizer em cada página de suas cartas, como "Senhor" dos crentes. Essa diferença aparentemente formal está fundamentada objetivamente; no fundo do discurso do corpo de Cristo cá e lá encontram-se diferentes *mitologúmenos*: o esquema σῶμα – κεφαλή em Colossenses, a συνάρθρωσις τοῦ λόγου em Paulo[317]; e esses são, por sua vez, expressão de concepções distintas da Igreja[318]. Que Cristo como cabeça da Igreja (1.18) seria o cabeça dos poderes, ou também o inverso (2.10), é um pensamento impossível para Paulo.

Colossenses também vai além de Paulo em seus enunciados sobre o apostolado[319], especialmente sobre o sofrimento do apóstolo: "Agora me regozijo em meus sofrimentos por vocês, e preencho o que ainda falta nas aflições de Cristo, em minha carne a favor de seu corpo, isso é, a Igreja" (1.24). Como quer que se deva imaginar esses "ὑστερήματα das

---

[315] *Vide acima* p. 47s.; 56s.
[316] A "cabeça" é antes um membro do corpo ao lado de outros, 1 Co 12.21.
[317] Cf. E. KÄSEMANN, *Leib und Leib Christi*, 1933, p. 71ss., 138ss., 159ss.
[318] Referente a isso E. SCHWEIZER, *Neotestamentica*, 1963, p. 272ss., 393ss.
[319] Detalhes em LOHSE, p. 251s.

aflições de Cristo" – apocalipticamente, como se a medida determinada por Deus ainda não estivesse atingida; misticamente, como se Cristo continuasse sofrendo em seu apóstolo; historicamente, como se os sofrimentos e o morrer de Cristo ainda não fossem suficientes –, em todo caso a idéia é que o que Cristo sofreu na terra carece de complementação. Esse pensamento, "as aflições de Cristo" – e isso não significa outra coisa do que seu ato salvíficio – seriam incompletas e deveriam ser completadas pelo apóstolo, a concepção do apóstolo como *Christus prolongatus*, contradiz a teologia da cruz de Paulo e não pode ter saído de sua pena.

Também em suas afirmações sobre o Batismo, ou sobre o ser ressuscitado com Cristo, Colossenses vai além de Paulo. Os batizados não só estão "sepultados" com Cristo, e, sim, também já "foram ressuscitados" com ele (2.12; 3.1; cf. 2.13 aoristo), enquanto Paulo sempre fala da vida dos batizados na ressurreição no futuro (Rm 6.4s.,8); Colossenses substitui as afirmações em tempo futuro por afirmações em tempo pretérito, e desse modo transfere a vida da ressurreição escatológica do futuro para o presente. Esse deslocamento fundamental não pode ser amenizado com a referência à "abscondidade" dessa vida (3.3s.) e ao διὰ τῆς πίστεως (2.12) e declará-lo como ainda Paulino apesar de tudo; pois são justamente os justificados por fé a respeito de cuja vida "em Cristo" Paulo evita falar como já existente.

Sobre outras exposições, a respeito do tema escatologia, por exemplo, não quero me manifestar[320]; elas não mudariam o quadro já estabelecido. A teologia de Colossenses na verdade encontra-se na tradição paulina, mas – e isso não apenas por causa de sua polêmica contra heresias – está orientada de modo diferente do que a de Paulo, e desvia-se dela em concepções importantes de modo incompatível. A partir do conteúdo se deverá concluir, portanto, que Colossenses não é da autoria de Paulo.

6. Caráter literário e teológico

Literariamente Colossenses deve ser designada como pseudo-epígrafa, mas também como escrito polêmico atual. O autor avança bastante na pseudo-epigrafia. Não escreve como "Paulo" uma carta paulina dentro do estilo adequado, mas também dá a impressão de ter sido

[320] Examinem-se as explanações contraditórias de Lohse, p. 252ss. e de Kümmel, *Einleitung*, p. 302s.

escrita no mesmo tempo que Filemom, adotando dados pessoais desta carta e enriquecendo-os; com isso e com endereçamento a Colossos o autor fixou sua carta temporal e localmente. Aqui surgem dificuldades, maiores do que nas outras cartas dêutero-paulinas ou nas cartas católicas. Por um lado, Colossenses não pode ter sido dirigida a Colossos (porque os dados pessoais estavam superados), mas deve ter em vista outros "destinatários"; a esses, porém, não podemos mais identificar. Por outro lado é preciso perguntar se os realmente visados pelo autor podiam sentir-se atingidos por uma carta endereçada a outra comunidade; apenas podemos constatar que o autor evidentemente era dessa opinião. Afinal, a heresia não surgiu em Colossos nem está restrita a Colossos; tudo que o autor tem a dizer aos companheiros de fé por ela ameaçados (1.9-4.6) nada tem de especificamente colossense; a menção de Laodicéia em 2.1 dentro dessa parte da carta, bem como a menção de Laodicéia e Hierápolis no enredo da carta (4.13) mostra de sobejo que o autor visou, de antemão, um círculo maior de comunidades. Época e lugar da redação são desconhecidos.

O autor encontra-se literária e teologicamente na tradição paulina. Paulo é para ele o apóstolo por excelência, mas também para os cristãos por ele endereçados. Daí a pseudo-epigrafia; o autor escreve o que e como, em sua opinião, Paulo teria escrito. Adota a forma da carta paulina com sua bipartição em uma parte doutrinária e outra parenética. Mas amplia a parênese com a "tábua doméstica" – sinal de desenvolvimento avançado[321]. Embora Colossenses não seja uma carta verdadeira, e, sim, um escrito polêmico em forma de carta, seu autor não apenas luta defensivamente, e, sim, em discussão teológica; também aqui se revela o discípulo de Paulo.

A discussão com seu adversário intra-eclesiástico é complicada. Pois o autor compartilha com esses cristãos gnósticos pressupostos religiosos, "de visão do mundo" (a concepção dos poderes angélicos) em medida maior e com mais interesse teológico do que Paulo e como era o caso dos pneumáticos gnósticos de 1 Coríntios. Ele se vê na contingência de elaborar a diferença decisiva nesse conjunto de idéias comuns. Contra a "demonização gnóstica do mundo" testemunha "a monarquia de Cristo sobre a Igreja como criação renovada"[322]. Isso, porém, ele não o faz em continuação da teologia de Paulo, mas também não desenvolve sua teologia ou sua cristologia primeiro na dis-

---

[321] *Vide acima* p. 68.
[322] KÄSEMANN, *RGG III*, 3ª ed., cl. 1727.

cussão com os adversários[323]. A base de sua argumentação é, antes, a cristologia do hino 1.15-20 e outras porções litúrgicas procedentes da comunidade helenista e reconhecidas em círculos paulinos. (Colossenses também documenta uma crescente mitologização da "tradição escolástica" paulina.)

Quanto ao método da discussão, distinguem-se três características: 1) a inclusão da parênese; com vistas às exigências ascéticas dos gnósticos, o autor não se satisfaz com exposições teóricas, mas mostra em que consiste na verdade o τὰ ἄνω ζητεῖν ou φρονεῖν (3.1s.) e o "mortificar dos membros que estão na terra" (3.5); 2) a antecipação de uma fundamentação teológica que não faz referência implícita aos adversários (1.9-2.5); 3) a maneira como é feita essa fundamentação. Ela é especialmente elucidativa. Inicialmente o autor apresenta um texto litúrgico, provavelmente uma parte da liturgia batismal (1.12-20)[324], que contém o hino crístico, e depois uma auto-apresentação do apóstolo em sua função de mediador entre Cristo e a Igreja (1.24-2.5); a liturgia que confessa com louvor o evento salvífico em Cristo, e o apostolado constituem, em sua unidade, a autoridade fundamental para o autor e seus destinatários. O εὐαγγέλιον apostólico desse evento salvífico já é implicitamente uma refutação da "filosofia" adversária, de modo que as antíteses da polêmica explícita se afiguram apenas como uma aplicação do que já foi dito antes. Talvez ainda se possa precisar o método da discussão, e isso sob a pressuposição de que o autor não apenas citou o hino crístico, mas também o glosou (do que estou convencido). Neste caso ele não se referiria apenas a um documento confessional autoritativo – aqui não quero falar simplesmente de "confissão" ou "credo" –, mas o interpreta com vistas à situação (como também o fazem Paulo e a Primeira Carta de João). Assim interpreta o "universo", criado em Cristo, com o acréscimo "o visível e o invisível, sejam tronos, etc." (segue uma enumeração dos poderes angelicais) (1.16), e desse modo subtrai tacitamente aos poderes intermediários, tão apreciados pelos adversários, qualquer importância. Assim interpreta o "por meio dele" (da pacificação do cosmo) com o acréscimo "pelo sangue de sua cruz" (1.20), e com isso liga o evento salvífico ao acontecimento histórico da cruz, a fim de neutralizar a espiritualização e individualização gnóstica. Assim interpreta a afirmação que Cristo seria a "cabeça do corpo" (1.18), o que significa "Senhor do universo", por meio do acréscimo "da

[323] Isso é enfatizado por SCHENKE, p. 401, com razão.
[324] *Vide acima* p. 68.

Igreja" do cosmológico para o eclesiológico; Cristo exerce o domínio sobre o universo, que já lhe fora concedido pela criação (1.15s.) como Senhor da Igreja – uma rejeição implícita mas ainda mais radical da compreensão herética de Cristo. As decisões teológicas – também se a hipótese das glosas não fosse correta – foram tomadas na fundamentação teológica; elas são aplicadas concretamente na discussão explícita nas teses principais dos adversários. Chama a atenção que agora o autor se permite fazer algumas fortes invectivas (2.4,8,16s.), evitando, porém, suspeitas morais contra seus adversários. Seu método está comprometido com a objetividade.

Colossenses é um testemunho significativo para a luta teológica intra-eclesiástica contra a gnose cristã. Histórico-teologicamente ela ocupa uma posição intermediária: com seu recurso às grandezas normativas da liturgia e do apostolado, aproveita, por um lado, temas paulinos e os amplia; por outro lado, prepara com isso duas formas bem distintas do paulinismo, por um lado, a eclesiologia especulativa de Efésios, que amplia a cristologia de Colossenses, e depois a eclesialidade das cartas pastorais fundamentada no ministério e na tradição, que neutraliza o momento especulativo de Colossenses. Sua luta contra a gnose, com a qual está comprometido em termos de visão de mundo, é um prelúdio da luta de Inácio de Antioquia.

§ 14. A CARTA AOS EFÉSIOS

Comentários:

HNT: M. Dibelius-H. Greeven, 3ª ed., 1953; HThK: J. Gnilka, 1971; KNT: P. Ewald, 2ª ed., 1910; MeyerK: E. Haupt, 2ª ed., 1902; NTD: H. Conzelmann, 9ª ed., 1952; ICC: T. K. Abbott, 1897; Moffatt, NTC: E. F. Scott, 1930; CNT: C. Masson, 1953; H. Schlier, 6ª ed., 1968.

Estudos:

R. Batey, "The Destination of Ephesians", *JBL 82,* 1963, p. 101.
H. Braun, *Qumran und das NT I,* 1966, p. 215ss.
H. J. Cadbury, "The Dilemma of Ephesians", *NTS 5,* 1958/59, p. 91ss.
H. Chadwick, "Die Absicht des Epheserbriefes", *ZNW 51,* 1960, p. 145ss.
J. Coutts, "The Relationship of Ephesians and Colossians", *NTS 4,* 1957/58, p. 201ss.
F. L. Cross, (Hg. – editor), *Studies in Ephesians,* 1956.

N. A. DAHL, "Adresse und Proömium des Epherserbriefes", *ThZ 7*, 1951, 24ss.

______, "Der Epheserbrief und der verlorene, erste Brief des Paulus an die Korinther", in: *Abraham unser Vater*, Festschrift O. Michel, 1963, p. 65ss.

P. N. HARRISON, "The Author of Ephesians", *StEv II, TU 87*, 1964, p. 595ss.

H. J. HOLTZMANN, *Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe*, 1872.

E. KÄSEMANN, *RGG II*, 3ª ed., 1958, cl. 517ss.

J. C. KIRBY, *Ephesians, Baptism and Pentecost.* An Inquiry into the Structure and Purpose of the Epistle to the Ephesians, 1968.

K. G. KUHN, "Der Epheserbiref im Licht der Qumrantexte", *NTS* 7, 1960/61, p. 334ss.

C. L. MITTON, *The Epistle of the Ephesians*, 1951.

F. MUSSNER, "Beiträge aus Qumran zum Verständnis des Epheserbriefes", *Nt. Aufsätze*, Festschrift J. Schmid, 1963, 185ss.

E. PERCY, "Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe", *SHVL*, XXXIX, 1946 (mais KÄSEMANN, Gn 21, 1949, p. 342ss.).

P. POKORNÝ, "Epheserbrief und gnostische Mysterien", *ZNW 53*, 1962, p. 160ss.

M. SAUTER, "The Text of Ephesians I, 1", *NTS 15*, 1968/69, p. 247ss.

G. SCHILLE, "Der Autor des Epherbriefes", *ThLZ, 82*, 1957, p. 325ss.

H. SCHLIER, *Chrustus und die Kirche im Epheserbrief*, 1930.

J. SCHMID, "Der Epheserbrief des Apostels Paulus", *BSt 22*, 3/4, 1928.

1. Conteúdo e estrutura

Pré-escrito 1.1s.

Proêmio – I parte. O mistério do plano salvífico divino: o chamamento dos gentios para Igreja 1.3-3.21.

1. Exaltação de Deus pela realização do plano salvífico 1.3-14.
2. Intercessão por conhecimento da esperança para os gentios 1.15-23.
3. Descrição da salvação 2.1-3.13
   a) Transferência dos gentios da morte para a vida 2.1-19.
   b) Unificação dos gentios com os judeus na Igreja 2.11-22.
   c) O apóstolo como administrador do mistério divino 3.1-13.
4. Intercessão e doxologia 3.14-21.

Parênese – II parte. A conduta de vida de acordo com a vocação 4.1-6.20.

1. A unidade da Igreja como base e norma da conduta 4.1-16.
   a) Admoestação para a unidade 4.1-6
   b) Os diferentes dons e o Cristo uno 4.7-16.
2. Advertência contra a conduta de vida gentílica.
3. Advertências avulsas 4.25-5.20.

4. Catálogos de deveres domésticos 5.21-6.9.
5. A armadura divina 6.10-20.

Conclusão da carta 6.21-24.

1. Recomendação de Tíquico 6.21s.
2. Saudação da paz 6.23s.

Efésios assemelha-se em sua estrutura formal a 1 Tessalonicenses: os temas do proêmio: agradecimento 1.3ss e intercessão 1.15ss., repetem-se em 3.1 e 14 e dão a toda a primeira parte o caráter do estilo de carta de um proêmio; a segunda parte consiste de parênese. A grande parte central, que alhures está quase sempre dedicada à instrução, falta aqui. Mas, distinguindo-se de 1 Tessalonicenses, a estrutura do conteúdo de Efésios está dominada por um tema uniforme, e isso de modo mais exclusivo do que em Gálatas e Romanos. Essa unilinearidade e a falta de quase toda "correspondência" tornam questionável se Efésios é realmente uma verdadeira carta – um dos numerosos problemas desse singular escrito.

2. *Os destinatários*

De acordo com 3,1; 4.1; 6.20, Paulo escreve a carta durante sua prisão; em 6.21 recomenda seu colaborador Tíquico como portador do escrito com palavras quase iguais às de Cl 4.7s. Daí se poderia concluir que Efésios foi escrita durante o mesmo período de prisão e no mesmo tampo em que foi redigida e enviada Colossenses. Os destinatários de Efésios, porém, não podem ser os cristãos de Éfeso; isso se evidencia da análise do texto do endereço bem como de razões internas.

a) O endereço

Nas cartas paulinas o endereço aparece duas vezes, uma vez no título (*inscriptio*) aposto pelos colecionadores, não pelo autor, e depois na *adscriptio* do pré-escrito. No caso de Efésios[325], a *inscriptio* Πρὸς Ἐφεσίους consta em todos os manuscritos, e a maioria traz na *adscriptio* 1.1 a indicação do lugar ἐν Ἐφέσῳ. Mas nos manuscritos mais antigos e melhores falta essa (como, aliás, qualquer) indicação do lugar na *adscriptio;* isso ocorre no mais antigo manuscrito Paulino, no papiro 46 (início do séc. III), no *Vaticanus* e no *Sinaiticus,* numa proposta de

---

[325] Cf. os comentários, esp. DIBELIUS-GREEVEN, p. 56s.

correção da minúscula 424 bem como na minúscula 1739, que remonta a um ótimo texto antigo. O testemunho mais antigo para a falta do "em Éfeso" no pré-escrito é Marcião (ca. 140). Tertuliano, que, aliás, também comprovadamente não leu qualquer indicação do lugar no pré-escrito, polemiza contra Marcião, porque esse deu à carta o título *"ad Laodicenos"*, enquanto a Igreja ortodoxa o denominava de *"ad Ephesios"*. Essa titulação encontra-se então também em Irineu, Clemente de Alexandria e no Cânon Muratori.

O resultado da análise do texto do pré-escrito é inequívoco: o texto 1.1 sem indicação do local é o que está melhor testemunhado e mais antigo, e certamente também é o original; pois não existe motivo razoável por que uma indicação do local, se tivesse existido, teria sido riscada sem colocar outra em seu lugar[326], sendo, por outro lado, compreensível que se tentasse corrigir a falta de uma indicação do local sentida como carência. Mais difícil de se responder é a pergunta pelo surgimento das *inscriptiones* concorrentes. Com *"ad Laodicenos"* se quer, evidentemente, identificar o escrito com a "Carta de Laodicéia" mencionada em Cl 4.16; Não se pode mais verificar se o próprio Marcião procedeu essa identificação, ou se já a encontrou na tradição. Como surgiu em círculos eclesiásticos a opinião de que o escrito era destinado a Éfeso e como, a partir daí, surgiu o título correspondente, iremos verificar em seguida. A *inscriptio* "Aos Efésios" é o primário, a partir dela a indicação do local entrou secundariamente no pré-escrito; portanto, o processo é o inverso do que em todas as outras cartas paulinas nas quais o título procede do pré-escrito.

b) Os dados do escrito

Sobre os destinatários o escrito oferece extraordinariamente poucas informações. De acordo com 2.1,11s.,14s.; 3.1, eles são gentios de

[326] No caso da falta de "em Roma" 1.7,15 em G, que, sem dúvida, remonta a uma extinção, a situação é diferente. 1) a falta é testemunhada mais tarde e mais raras vezes do ponto de vista histórico-crítico do que no caso de Efésios (primeiro por Orígenes, portanto aproximadamente numa época simultânea ao papiro 46, o qual contém a indicação do local. 2) a eliminação é compreensível do ponto de vista da história do cânon, a partir da tendência de dar à carta, pela eliminação de seu endereço local, validade ecumênica e com isso também às outras cartas paulinas, cujo início ele constituía em G e na maioria das outras coleções das cartas paulinas; no Cânon Muratori e em Tertuliano o *Corpus* paulino começava com as cartas aos coríntios, e em Marcião, com Gálatas; Efésios, porém, nunca estava no início de uma dessas coleções.

origem. Estranha que os destinatários e o autor se conhecem apenas de ouvir falar (1.15; 3.2). Nada mais se fica sabendo. Mas as frases 1.15; 3.2, de acordo com as quais não existem relações pessoais entre autor do escrito e destinatários, mostram que o escrito não pode ter sido dirigido a Éfeso, onde Paulo afinal havia atuado por cerca de três anos (At 19.10; 20.21). A falta de qualquer dado concreto, a falta de uma "situação da carta" leva à mesma conclusão. Os destinatários devem ser procurados em outro lugar.

c) Hipóteses concernentes aos destinatários

Sob a suposição da autenticidade de Efésios, tentou-se resolver o mistério de seus destinatários por meio de duas hipóteses. A primeira identifica-a, sob recurso a Marcião, com a "Carta de Laodicéia" de Cl 4.16[327]. HARNACK supôs que originalmente havia constado em Ef 1.1 a indicação do local ἐν Λαοδικείᾳ, mas teria sido exterminada mais tarde por causa da acérrima crítica a essa comunidade em Ap 3.14ss; essa hipótese foi muito bem aceita. No entanto, do ponto de vista da crítica textual, essa hipótese não tem fundamento. DIBELIUS objetou que na cristandade primitiva não se pode comprovar nem a tendência à proscrição literária, nem a existência de uma instância que a pudesse levar a cabo. Além disso, em Ap 2.1ss. a nota dada a Éfeso não é melhor do que a dada a Laodicéia. Por fim, seria incompreensível por que nesta carta de Laodicéia não consta nada a respeito das dificuldades dessa comunidade (Cl 2.1; 4.13), nem a intimação para o intercâmbio das cartas (Cl 4.16). Essa hipótese não resolve as dificuldades de Efésios, antes as aumenta consideravelmente.

A segunda hipótese quer entender Efésios como carta circular de Paulo a várias comunidades desconhecidas dele, no leste da Ásia Menor, que Tíquico teria expedido (6.21s.; Cl 4.7s.)[328]. A falta de uma indicação do local é fundamentada com o argumento de que se trataria justamente de um tratamento geral, ou é explicada com a adicional suposição de que no pré-escrito 1,1 teria sido deixada uma lacuna entre τοῖς οὖσιν e καὶ πιστοῖς na qual teria sido inserido o nome da respectiva comunidade na leitura e depois na cópia. A essa teoria da lacuna, porém, se opõe decisivamente o fato de que não se pode apoiar em nenhuma analogia na epistolografia da antiguidade; além disso

[327] P. ex., HARNACK, MASSON, entre outros.
[328] Assim, p. ex., FEINE-BEHM, MICHAELIS, J. SCHMID, entre outros.

seria inexplicável por que não ficou preservado nenhum topônimo nas cópias existentes. À hipótese da carta circular como tal se opõe o fato de que essa circular não se refere com uma única palavra sequer às dificuldades internas das comunidades de Laodicéia e Hierápolis, situadas nessa rota comercial (Cl 2.1; 4.13); como fica uma verdadeira circular de Paulo pode-se observar em Gálatas, e como Paulo escreve a uma comunidade desconhecida mostra-o Rm. Essa hipótese, portanto, também não resolve o mistério dos destinatários.

A combinação das duas hipóteses (p. ex., H. SCHLIER: a "Carta de Laodicéia" seria justamente essa circular) compartilha as dificuldades da segunda hipótese e não ajuda.

Sob a hipótese da autenticidade, portanto, parece que não é possível explicar o problema dos destinatários – a forma do texto do endereço e o caráter impessoal de Efésios. A autenticidade desta carta também é duvidosa por outras razões.

3. A questão da autenticidade

A pergunta se o próprio Paulo redigiu Efésios, que havia sido feita pela primeira vez por Erasmo[329], continua controvertida até hoje, mas deve, a meu ver, ser respondida negativamente – apesar da erudita defesa da autenticidade[330], e apesar do *non liquet,* com o qual muitos pesquisadores se contentam[331]. Quem está convencido de que Colossenses não é da autoria de Paulo, muito menos considera Efésios como da autoria do apóstolo. Mas também muitos pesquisadores que consideram Colossenses como uma autêntica carta paulina, atribuem a Efésios outro autor. As razões para esse julgamento são linguagem e estilo, a relação de Efésios com Colossenses, e especificidades teológicas.

a) Linguagem e estilo

As minuciosas análises desse tema na verdade descreveram os fenômenos com precisão, mas não levaram a um resultado inequívoco na questão da autenticidade. As singularidades do vocabulário não podem ser decisivas, portanto os *hapaxlegomenos* (p. ex., ἀσωτία,

---

[329] *Annotationes in NT*, Basel, 1519, p. 413: "*Certe stilus tantum dissonant a ceteris Pauli epistolis, ut alterius videri posit...*" (citado em H. SCHLIER, *Kommentar,* p. 18, n. 3).
[330] Especialmente pelos exegetas católicos, PERCY, DAHL, entre outros.
[331] P. ex., CADBURY, mas também católicos, RIGAUX.

εὔσπλαγχνοος, κλυδωνίζεσθαι), mas também não a substituição de termos corriqueiros em Paulo por outros (p. ex., de οἱ οὐρανοί por τὰ ἐπουράνια 1.3,20; 2.6; 3.10; 6.12, de ὁ σατανᾶς por διάβολος 4.27; 6.11, ou de χάριν διδόναι por χαριτοῦν 1.6), a troca da costumeira ordem em "sangue e carne" 6.12. Mais peso têm as singularidades estilísticas. O estilo é semelhante ao de Colossenses, apenas bem mais pesado, carregado e empolado. Isso se deve por um lado ao acúmulo de sinônimos e ligações genitivas (para mencionar apenas dois exemplos: τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ ... κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αυτοῦ 1.19; διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως ... ἐν πάσῃ προσκαρτερήσει καὶ δεήσει 6.18); e por outro lado isso se deve ao abundante emprego de construções preposicionais (cf. 1.3s.), de perguntas interrogativas indiretas e de infinitivos construtivos e finais enfileirados; e não em último lugar às construções de sentenças longas e desproporcionais (1.3-14; 1.15-23; 2.1-10; 4.11-16 constituem *uma* frase cada um). Diagnosticaram-se as especificidades sintáticas como semitas e aduziram-se paralelas especialmente dos textos de Qumran[332], mas, além disso, atribuiu-se o estilo carregado ao uso de linguagem litúrgica[333]; nesse último caso, não se trata apenas de citações (como 4.5; 5.14), e, sim, de trechos glosados e de florações litúrgicas, ou de uma abundância da linguagem edificante[334]. Paulo também escreve às vezes frases desarticuladas e carregadas, mas nunca frases tão arrastadas; também ele cita e glosa com freqüência peças da tradição, mas não compõe seus textos de tais porções, e jamais desaparece "atrás de uma nuvem de prosa litúrgica" (CHADWICK, p. 146).

b) A relação com Colossenses

Efésios encontra-se numa relação muito íntima com Colossenses, mas também tão complicada que a suposição de que o mesmo autor teria escrito ambas as cartas parece improvável. Naturalmente essa suposição sempre torna a ser defendida, p. ex., na versão de que Paulo tivesse ditado a Carta aos Efésios quando ainda tinha a Carta aos Colossenses em recente memória, e as diferenças resultariam dos objetivos distintos de ambos os escritos. A suposição de autores diferentes para Colossenses e Efésios levou a complicados trabalhos crítico-

[332] KUHN.
[333] PERCY.
[334] KÄSEMANN, *RGG* II, 3ª ed., cl. 519, acha que em 1.5-12a; 1.20ss; 2.4-10,14-17 estaríamos diante de textos hínicos retrabalhados.

literários e hipóteses de interpolação, das quais, porém, nenhuma se impôs[335]. Mas também sem tais hipóteses globais é possível mostrar que os dois escritos têm diferentes autores e que Efésios é dependente de Colossenses. Várias vezes os pontos de tangência entre as duas cartas foram compilados em tabelas[336] e classificados de modo metodológico correto por M. Dibelius para a pergunta pela relação recíproca[337]: 1) semelhanças esquemáticas (no estilo das cartas e na parênese), 2) semelhanças na terminologia em pensamentos iguais e contextos semelhantes e 3) – isso é decisivo – semelhanças na terminologia apesar de diferença nos pensamentos. Este é o caso no termos σῶμα/κεφαλή e μυστήριον. Comparando-se os textos paralelos sobre cabeça e corpo em Cl 2.19 e Ef 4.15s., percebe-se que lá corpo designa o cosmo e seus poderes, aqui, a Igreja e seus carismas, que com os mesmos termos se expressa outra coisa, isso é, na segunda passagem temos uma redefinição da primeira, do cosmológico para o eclesiológico. Caso semelhante se dá com o outro termo; em Cl 1.26s., o "mistério" designa a salvação escatológica em Cristo, em Ef 3.3ss. se designa com a mesma terminologia a recepção dos gentios na Igreja. Algo análogo pode ser mostrado na recepção de Cl 1.25 em Ef 3.2: uma redefinição do termo οἰκονομία do comissionamento com a pregação para o plano salvífico de Deus. A partir dessas passagens, também os outros grupos de pontos de tangência ganham o peso de argumentos adicionais a favor do aproveitamento literário de Colossenses pelo autor de Efésios. Que aí se trata de aproveitamento literário e não de dependência de tradições comuns depreende-se claramente da notícia sobre Tíquico em 6.21s.; Cl 4.7s. O autor de Efésios usou Colossenses de maneira muito livre, também quanto à estrutura; pois o objetivo era totalmente diferente cá e lá.

c) Diferenças teológicas

Com as diferenças entre os dois escritos que acabamos de mostrar também já foram mencionadas especificidades teológicas, e isso tais que não podem ser harmonizadas nem com Colossenses, nem com Paulo. Quero mencionar ainda outras especificidades teológicas que levaram à contestação da autoria de Paulo, sem pretensão de completude. Elas dizem respeito à eclesiologia. Não se trata aí apenas de sutis deslo-

[335] H. J. Holtzmann, Goguel, Ochel.
[336] Goguel, *Introduction* IV 2, p. 459s.; Ochel, *et passim.*
[337] Dibelius-Greeven, p. 83ss.

camentos da ênfase, e, sim, de mudanças vigorosas. Um exemplo claro disso é a concepção apaulina que Efésios tem dos apóstolos e mestres. Na recepção de Cl 1.26 ("... o mistério, oculto dos *éones* e de gerações – agora, porém, ele foi revelado a seus santos") lê-se em Ef 3.5 a respeito do mistério: "o qual em outras gerações não foi revelado aos filhos dos homens como agora foi revelado a seus santos apóstolos e profetas no Espírito". Dentre as diversas divergências dessas passagens[338] a que nos interessa é o fato de que lá os receptores da revelação são "os santos", isso é, os crentes em geral, aqui, porém, exclusivamente os apóstolos e profetas, sendo que estes são predicados destacadamente como "santos". Paulo jamais fala dos dois ministérios nesses termos, apesar da alta importância que lhes atribui, especialmente ao apostolado, sobretudo a seu próprio; nunca ele os delimita do restante da comunidade como possuidores de uma santidade especial. Como círculo fechado, os dois grupos também aparecem em Ef 2.20: os crentes estão "edificados sobre o fundamento dos apóstolos e profetas, sendo que Cristo Jesus é a pedra angular". De acordo com 1 Co 3.11, Cristo é o fundamento, e não um apóstolo ou algum outro titular de algum ministério. Decisivo, porém, não é o outro emprego da figura, e, sim, o aspecto do tempo no discurso de Efésios da Igreja como edifício celestial: ele "cresce" (2.21) do fundamento já posto para a pedra angular já colocada; isso é, para Efésios o círculo dos apóstolos e profetas, assim como Jesus Cristo, pertence ao passado. No catálogo dos ministérios (4.11: apóstolos, profetas, evangelistas, pastores, mestres) foram incluídos dois novos na tríade paulina em 1 Co 12.28 ("primeiramente apóstolos, em segundo lugar profetas, em terceiro lugar mestres"); o fato de que, na inserção, os mestres foram desalojados de sua posição original, mas que a ordem dos dois primeiros membros não foi conservada intacta, é mais um sinal de que apóstolos e mestres formam um círculo fechado[339]. Esse círculo – isso o mostram 2.20s.; 3.5; 4.11 – não existe mais na época e na circunvizinhança de Efésios[340]; o autor não é Paulo, e, sim, alguém depois dele.

Também as outras diferenças teológicas em relação a Paulo estão fundamentadas, não exclusivamente, mas também nessa situação modificada na história da Igreja; assim, p. ex., a redução dos carismas aos ministérios eclesiásticos (4.11ss.). Outras diferenças procedem do círculo de concepções mitológicas distinto de Efésios; assim, p. ex., o

---

[338] Cf. DIBELIUS-GREEVEN, p. 74.
[339] Cf. DIBELIUS-GREEVEN, p. 81.
[340] KÄSEMANN, *RGG II*, 3ª ed., cl. 519; *Exegetische Versuche II*, p. 256.

esquema cabeça-membro para determinar a relação de Cristo e a Igreja. Ainda outras diferenças podem estar relacionadas a ambos; assim, p. ex., o retrocesso da escatologia (3.21). Em lugar de muitos detalhes, prefiro citar a exposição com a qual H. SCHLIER resume sua análise do mundo de idéias mitológico-gnóstico de Efésios[341]:

> "O Salvador que ascende ao céu, vence em sua trajetória os poderes celestiais (4.8ss.) e rompe o muro limítrofe que separa o mundo do reino divino (2.14ss.). Nisso ele retorna a si como o ἄνθρωπος (homem) superior (4.13ss.), que se encontra permanentemente nos reinos celestiais. Pois é a κεφαλή (cabeça) do σῶμα (corpo). Neste ele eleva sua μέλη (membros), cria o 'novo homem' (2.15) e edifica seu corpo ao edifício celestial de sua ἐκκλησία (igreja) (2.19ss.; 4.12ss., 16), na qual se revela a Sabedoria de Deus (3.10s.). O Σωτήρ (Salvador) ama sua Igreja e cuida dela, purifica e salva-a. Ela é sua γυνή (mulher), e ele é seu ἀνήρ (marido), unidos um ao outro na obediência e no amor (5.22-32)."

Como especialmente apaulino é considerado o fato de que o matrimônio, que de acordo com 2 Co 7 é um mal necessário, se torna imagem da união celestial de Cristo e da Igreja em Efésios (5.25ss.). E se os cristãos já agora são ressuscitados com Cristo e assentados com ele no céu (2.5s.), isso corresponde ao pensamento gnóstico da ressurreição já ocorrida (2 Tm 2.18), mas contradiz a compreensão de Paulo (Rm 6.3ss.; Fp 3.10ss.), o qual, com base em sua antropologia, sempre faz a "reserva escatológica" com respeito à presença da "vida".

Portanto, Efésios é um escrito pseudônimo. Não sabemos quem foi o verdadeiro autor, e as tentativas de adivinhar seu nome (ocasionalmente se propõem Tíquico e Onésimo) é desperdício de tempo. O autor certamente foi um discípulo – não mais pessoal – de Paulo e mais jovem do que o autor de Colossenses, o qual conhecia bem a doutrina do apóstolo e a desenvolveu autonomamente.

4. *Caráter literário, objetivo eclesiástico e posição histórico-teológica*

a) Caráter literário

Com a constatação de que Efésios é uma carta pseudônima de Paulo ainda não está determinado com suficiência seu caráter literário; tam-

[341] *Christus und die Kirche,* p. 74s.

bém ainda não com a especificação de que o autor procura indicar a seu pseudo-epígrafo um lugar exato na biografia de Paulo com a ajuda de informações sobre Tíquico em 6.21s. e sobre a prisão de Paulo em 3.1, etc., isso é, dar a impressão de sua publicação simultânea com Colossenses. Inicialmente é preciso perguntar, como se deve avaliar literariamente o corpo tenuamente emoldurado no modelo de uma carta e articulado em estilo de carta em proêmio e parênese. Como tem por objeto um tema uniforme – o mistério da recepção dos gentios na Igreja – e desenvolve esse tema em tom imensamente solene – na forma da oração e admoestação espiritual –, caracterizou-se esse texto como discurso de mistérios ou discurso de sabedoria no sentido de 1 Co 2.6ss., ou como meditação ou como tratado, ou como sermão. A mim parece adequada a caracterização como tratado ou também – sob consideração do material litúrgico usado em abundância – como tratado em estilo de sermão. Nesse caso, porém, é preciso retomar a questão do formato epistolar, mais exatamente, o endereço em 1.1, redigido enfaticamente em termos gerais. Efésios pretende ser uma carta dirigida a toda a cristandade; conforme sua intenção, ela é o que se chama de "carta católica". Por isso se pode caracterizá-la literariamente como tratado na forma de uma carta católica de Paulo. A simulação de autoria paulina pretende dar ao escrito autoridade apostólica e conferir a seu intento validade geral.

b) Finalidade eclesiástica

A falta de referências concretas a situações locais ou a motivos atuais dificulta uma determinação precisa do propósito desse escrito. Mas deve ter algum motivo e algum propósito, pois não dá a impressão de um estudo privado. O autor tem em vista uma problemática intra-eclesiástica, mas nenhuma heresia – apesar da aclamação de 4.5, originalmente anti-herética, falta qualquer polêmica herética (aliás, qualquer polêmica). O autor prega insistentemente a unidade da Igreja, mas não combate um cisma ameaçador. Dirige-se aos gentios-cristãos e lhes incute como grande mistério do plano salvífico de Deus o fato de terem sido incluídos no povo de Deus. Desse propósito tem que se concluir o motivo: que os gentios-cristãos tinham perdido ou estavam na iminência de perder a consciência da origem da Igreja no judaísmo – não no sentido histórico, e, sim, histórico-salvífico –, e com isso da universalidade temporal e espacial da Igreja. O autor considerava isso como um fenômeno geral, por isso o endereço "cató-

lico"; em todo caso, o problema o assediava em sua circunvizinhança. Se isso foi "uma crise espiritual geral do cristianismo gentílico pós-paulino"[342] e em que consistia exatamente é algo que não se pode mais reconhecer. Pois o propósito exclusivo do autor é a exposição positiva da unidade da Igreja constituída de judeus e gentios, não a refutação de determinadas falsas doutrinas. Falta uma advertência aos gentios-cristãos contra a soberba como a de Rm 11.11ss. do mesmo modo como falta a declaração do cristianismo como o verdadeiro judaísmo por Atos. O autor também não persegue seu intento por meio de argumentação histórico-salvífica, eventualmente como o fazem Paulo, Lucas e Justino, e, sim, por meio de especulação – certamente se pode dizer: ontológica[343].

c) Posição histórico-teológica

Apesar de todas as diferenças, histórico-teologicamente Efésios está na linha da tradição paulina. Seu autor assume inclusive a doutrina da justificação de Paulo (2.1ss.), ainda que sem sua problemática da Lei, que a seu tempo já não era mais atual para a Igreja. Por essa razão também falta à concepção do povo de Deus constituído de judeus e gentios, tão importante para o autor, a dialética e a tensão paulina. Além disso, adota a concepção do cristão como o homem celestial (Rm 5.12ss.; 1 Co 15.45ss.), amplia-a e a liga mais estreitamente com a eclesiologia. Efésios revela pontos de contato com todas as cartas paulinas anteriores, de modo especial com Colossenses. Ela se encontra entre Colossenses e as Pastorais, e tem relações com as cartas inacianas, naturalmente diferente daquelas, sem orientação atual, sem combate a hereges. Com as Pastorais ela está ligada pela ênfase na Igreja e seus ministérios – ainda que não apresente esses últimos como organização e sancionados por sucessão apostólica – e por meio da singular posição que atribui ao apóstolo Paulo, especificamente ao apóstolo sofredor. Com Colossenses e as inacianas liga-o o acentuado uso de conceitos mitológico-gnósticos.

Do ponto de vista histórico-religioso, Efésios é um documento sincretista: além da mitologia gnóstica, ela emprega conceitos dos mistérios, terminologia de Qumran e idéias da filosofia popular helenista, no fundo, portanto, pensamentos esotéricos, "místicos". Desde o cará-

---

[342] KÜMMEL, p. 321.
[343] Nesse sentido SCHLIER interpreta Efésios.

ter especulativo de Efésios facilmente se pode imaginar uma linha direta para a gnose pura. Mas a intenção de Efésios vai em direção contrária. Isso se depreende de uma análise exata de sua terminologia e de seu contexto, como M. DIBELIUS a forneceu[344]: as concepções originalmente associadas a esses termos foram eclesializadas, "palavras elevadas e difíceis" são usadas para o simples cristianismo da comunidade, a especulação é integrada nele. Um fato importante em termos histórico-teológicos: "está dado o passo mais importante da mística individual ou cultivada em círculos exclusivos para uma eclesialidade de tonalidade mística"[345].

5. Data de surgimento

Efésios surgiu na época entre Colossenses e as Cartas de Inácio[346], isso é, por volta da virada do séc. I para o séc. II, e geograficamente na parte da área missionária de Paulo onde a autoridade do apóstolo permanecera inabalada, portanto o mais provável na Ásia Menor ocidental.

A suposição manifestada primeiro por J. WEISS e posteriormente retomada reiteradas vezes[347] de que o estranho escrito teria sido redigido para antepô-lo como introdução a uma coletânea da cartas paulinas, não é sustentável. O escrito em si não contém sequer o mais discreto indício de um processo de surgimento nesse sentido, e em termos histórico-textuais não se pode mostrar nenhum manuscrito em que essa carta estivesse encabeçando as cartas de Paulo[348]. Em contrapartida, o surgimento do endereço efesino parece ser explicável em conexão com a coletânea de cartas paulinas: por meio da combinação da nota a respeito de Tíquico em 6.21s. com a outra de 2 Tm 4.12 ("A Tíquico, porém, enviei a Éfeso") parecia que se poderia completar a indicação do lugar que faltaria[349]; assim também Éfeso conseguiu uma carta de Paulo, e a Igreja, a "Carta aos Efésios".

---

[344] DIBELIUS-GREEVEN, pp. 40-100, *et passim*; esp. p. 84s.
[345] *Loc. cit.*, p. 85.
[346] Todavia não se pode comprovar nenhuma citação tirada de Efésios; e da afirmação de InEf 12.2, de que Paulo "faz menção" dos efésios "em toda carta" de modo algum se depreende que Inácio conheceu nosso escrito sob o título "Efésios".
[347] J. WEISS, *Das Urchristentum,* 1917, p. 534; GOODSPEED, p. 3ss.; MITTON.
[348] Cf. KÜMMEL, p. 425.
[349] Assim, p. ex., DIBELIUS, p. 57.

§ 15. AS CARTAS PASTORAIS

Comentários:

HNT: M. Dibelius-H. Conzelmann, 4ª ed., 1966; G. Wohlenberg, 3ª ed., 1923; MeyerK: B. Weiss, 7ª ed., 1902; NTD: J. Jeremias, 6ª ed., 1953; BNTC: J. N. D. Kelly, 1964; ICC: W. Lock, 1924; Moffatt, NTC: E. F. Scott, 1936; ETB: C. Spicq, 1947; A. Schlatter, *Die Kirche der Griechen im Urteil des Paulus,* 1936; B. S. Easton, 1947; E. K. Simpson, 1954.

Estudos:

H. F. von Campenhausen, "Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe", in: *Aus der Frühzeit des Christentums,* 1936, p. 197ss.
______, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten,* 1953, p. 116ss.
K. Graystone, G. Herdan, "The Authorship of the Pastorals in the Light of Statistical Linguistics", *NTS 6,* 1959/60, p. 1ss.
P. N. Harrison, *The Problem of the Pastoral Epistles,* 1921.
H. J. Holtzmann, *Die Pastoralbriefe, kritisch und exegetisch bearbeitet,* 1880.
J. Jeremias, "Zur Datierung der Pastoralbriefe", *ZNW 52,* 1961, p. 101ss.
B. M. Metzger, "A Reconsideration of Certain Arguments Against the Pauline Authorship of the Pastoral Epistles", *ExpT 70,* 1958/59, p. 91ss.
W. Michaelis, "Pastoralbriefe und Wortstatistik", *ZNW 28,* 1929, p. 69s.
H. Schlier, "Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen", in: Idem: *Die Zeit der Kirche,* 1956, p. 144ss.
W. Schmithals, *RGG V,* 3ª ed., 1961, cl. 144ss.
A. Strobel, "Schreiben des Lukas? Zum sprachlichen Problem der Pastoralbriefe", *NTS 15,* 1968/69, p. 191ss.
F. Torm, "Über die Sprache in den Pastoralbriefen", *ZNW 18,* 1917/18, p. 225ss.

Observações Preliminares

As duas cartas a Timóteo e a Carta a Tito denominam-se, desde o séc. XVIII, "Cartas Pastorais", porque contêm instruções para a direção da comunidade, para o "ministério pastoral". Essa denominação resumida se justifica, visto que as três cartas formam literária e teolo-

gicamente um grupo coeso dentro do *Corpus Paulinum*. Esse grupo tem que ser analisado em conjunto.

Seja observado antecipadamente que hoje em geral as Pastorais são consideradas "inautênticas" inclusive por pesquisadores conservadores e católicos[350]. A autoria paulina de 1 Timóteo já foi contestada por SCHLEIERMACHER[351], e H. J. HOLTZMANN estendeu esse veredito convincentemente a todos os três escritos. Hoje sua *autenticidade* é defendida, *na maioria das vezes*, apenas em forma reduzida: como hipótese do secretário (um secretário teria escrito as cartas por instrução de Paulo) ou como teoria dos fragmentos (um autor posterior teria redigido as cartas, sendo que teria incluído fragmentos de cartas autênticas); no entanto, as duas propostas criam mais enigmas do que elas resolvem. No que segue, não quero apresentar as Pastorais unilateralmente sob o aspecto da autenticidade, e, sim, de modo positivo em suas peculiaridades. A fim desonerar a exposição, passo a mencionar os argumentos mais importantes contra a autenticidade já aqui antecipadamente.

Razões externas

As Pastorais estão documentadas em anos relativamente tardios, com segurança primeiro por Irineu (ca. 180); depois por Clemente de Alexandria e pelo Cânon Muratori (ca. 200); neste elas vêm depois de Filemom, portanto parece que foram anexadas a uma coletânea de cartas paulinas já existente. Elas faltam no cânon de Marcião (ca. 140) e ainda no papiro 46 (início do séc. III); disto parece depreender-se que nesta época elas ainda não gozavam de reconhecimento geral no Egito (apesar de Clemente de Alexandria).

Razões internas

Não é possível situar biograficamente as situações pressupostas nas cartas; linguagem e estilo não são de Paulo (esses dois pontos serão analisados detalhadamente no que segue). O modo como estão sendo combatidos os hereges difere consideravelmente do das autênticas cartas paulinas; a ordem da comunidade se revela como pós-paulina, do mesmo modo a teologia e a religiosidade das Pastorais.

---

[350] P. ex., por J. SCHMID na edição revista da *Einleitung ind das NT*, 1973, p. 507ss, de A. WIKENHAUSER.

[351] *Über den ersten Brief Pauli an Tomotheus*, 1807.

1. Conteúdo

a) 1 Timóteo

Pré-escrito 1.1s.
I. A incumbência de combater os hereges 1.3-20.
  1. A incumbência 1.3-7.
  2. O critério: o Evangelho como Lei 1.8-11.
  3. O exemplo do apóstolo 1.12-17.
  4. Repetição da incumbência 1.18-20.
II. Incumbência com a ordem eclesiástica cap. 2 e 3.
  1. Oração por todos os homens, esp. pelas autoridades 2.1-7.
  2. Oração dos homens e das mulheres 2.8-15.
  3. Comportamento do bispo 3.1-7.
  4. Comportamento dos diáconos 3.8-13.
  5. Palavra pessoal a Timóteo 3.14s.
  6. Conclusão hínica 3.16.
III. Combate aos hereges 4
  1. Caracterização dos hereges como ascetas 4.1-5.
  2. Incumbência de informar a comunidade a seu respeito 4.6-11.
  3. Timóteo como exemplo em conduta, direção da comunidade e no trato das pessoas 5.1-6.2.
VI. Ordem da Igreja 5.1-6.2.
  1. Atitude dos dirigentes da comunidade em relação aos grupos etários 5.1s.
  2. Sobre viúvas 5.3-16.
  3. Sobre presbíteros 5.17-19.
  4. Intercalação de admoestações pessoais a Timóteo 5.20-25.
  5. Sobre escravos 6.1s.
V. Advertências e admoestações 6.3-21.
  1. Advertência contra falsas doutrinas 6.3-21.
  2. Admoestação a Timóteo para o bom combate da fé 6.11-16.
  3. Parênese para os ricos 6.17-19.
  4. Advertência contra a ψευδώνυμος γνῶσις. Saudação da paz 6.20s.

b) 2 Timóteo.

Pré-escrito 1.1s.
Proêmio (recordação da tradição religiosa na qual Timóteo e Paulo se criaram) 1.3-14.
I. Informações sobre a situação de Paulo 1.15-18.
II. Admoestações a Timóteo 2.1-48.
  1. Transmissão da doutrina recebida 2.1s.

2. Sofrimento em alegria 2.3-6.
3. Memória dos sofrimentos do apóstolo 2.7-13.
4. Comprovação pessoal perante os hereges 2.14-26.
5. Compreensão dos hereges como fenômeno predito dos tempos finais 3.1-9.
6. Transmissão da doutrina conforme o exemplo do apóstolo 3.10-4.5.
7. Conclusão: o iminente martírio de Paulo 4.6-89.

III. Comunicações pessoais 4.9-21.
1. A situação de Paulo 4.9-21.
2. Incumbências 4.13-15.
3. Notícias sobre o processo de Paulo 4.16-18.
4. Saudações 4.19-21.

Conclusão da Carta: votos de paz 4.22.

c) *Tito.*

Pré-escrito 1.1-4.
Ordens eclesiásticas 1.5-3.11.

I. Tarefa de Tito em Creta 1.5-16.
1. Instituição de presbíteros 1.5s.
2. Espelho episcopal como modelo 1.7-9.
3. Combate aos hereges 1.10-16.

II. Ordem da comunidade.
1. Doutrina dos deveres em estilo de catálogos de deveres domésticos 2.1-10.
(para os homens idosos 2, para as mulheres idosas e jovens 3-5, para os homens jovens de acordo com o exemplo de Tito 6-8, para os escravos 9).
2. Fundamentação no evento salvífico 2.11-15.
3. Admoestações para uma vida civil decente 3.1s.
4. Fundamentação no evento salvífico 3.3-7.
5. Combate aos hereges 3.8-11.

Conclusão da Carta 3.12-15.
1. Incumbências e notícias pessoais 3.12-14.
2. Saudação final 2.15.

2. *Situação em que as cartas foram escritas*

a) Os destinatários

Como destinatários figuram os dois mais importantes e valorosos colaboradores de Paulo. Timóteo de Listra, filho de um gentio e de uma

cristã judaica, de acordo com At 16.3s, de nome Eunice, de acordo com 2 Tm 1.5, era acompanhante de Paulo desde a chamada segunda viagem missionária e estava com ele também na viagem a Jerusalém para a entrega da coleta (At 20.4); depois disso Atos não o menciona mais. Timóteo aparece como colaborador nos pré-escritos de 1 Tessalonicenses, 2 Coríntios, Filipenses e Filemom, mas também dos escritos dêutero-paulinos 2 Tessalonicenses e Colossenses, entre os que enviam saudações, em Rm 16.21. Ocasionalmente Paulo lhe confiava tarefas autônomas: ele o enviou de Atenas para a Macedônia (1 Ts 3.2ss.), de Éfeso para Corinto, para dar ênfase a 1 Coríntios (1 Co 4.17; 16.10), mais tarde desde o lugar de sua prisão enviou-o para Filipos (Fp 2.19,23). Paulo demonstrava a esse seu discípulo alto apreço, cuja memória ficou preservada nas cartas dêutero-paulinas, mas também em Hebreus (13.23).

Tito, cuja existência Atos estranhamente ignora, é conhecido somente de Gálatas e de 2 Coríntios. Era gentio-cristão, "grego" (Gl 2.3), no mais de origem ignorada. Se Paulo o leva para o "concílio dos apóstolos" para nele, como caso precedente ou modelo, impor a liberdade dos gentios-cristãos da circuncisão (Gl 2.1ss.), então Tito já deve ter sido naquela ocasião uma figura proeminente do cristianismo gentílico. Sua atividade em Corinto foi descrita no § 9; o fato de Paulo lhe ter confiado em situações críticas tarefas tão delicadas e difíceis como a coleta e pacificação (melhor: submissão) da comunidade rebelde, e de ter levado a cabo essas tarefas com sucesso e para satisfação de Paulo, mostra claramente que nada ficava devendo a Timóteo em inteligência, energia e tato.

Não admira, portanto, que esses dois discípulos de Paulo foram escolhidos como destinatários de cartas pseudopaulinas, a fim de documentar a continuidade da atividade de Paulo em uma época posterior. De acordo com as condições pressupostas na Carta, a ordem cronológica das Pastorais é: 1 Timóteo, Tito, 2 Timóteo.

b) As condições em que foi redigida 1 Timóteo

Por ocasião da partida para a Macedônia, Paulo deixou Timóteo em Éfeso, para dar continuidade ao combate aos hereges (1.3ss.), mas quer voltar em breve a Éfeso (3.14s.; 4.13) e escreve essas instruções para o combate aos hereges e para a organização da comunidade somente para o eventual retardamento de seu retorno (3.14s.). – Nessa motivação se evidencia com especial clareza a artificialidade a situação pressuposta

para a carta: como se Timóteo não tivesse sido informado a respeito há muito de tudo isso pessoalmente por Paulo (1.3ss.) e como se eventuais dificuldades na organização da comunidade não poderiam ter esperado até a volta de Paulo. A isso acresce o fato de que não é possível enquadrar a situação pressuposta para a carta no período da biografia de Paulo que conhecemos de At 9-28 e das cartas de Paulo. Pois quando Paulo viajou de Éfeso para a Macedônia (At 20.1s.; 2 Co 2.13; 7.5ss.), Timóteo não havia ficado em Éfeso, antes havia viajado à Macedônia antes de Paulo e encontrou-se lá em sua vizinhança (2 Co 1.1). Também não está comprovada para esse período uma supervisão geral de Timóteo sobre Éfeso e as comunidades circunvizinhas, tal como 1 Timóteo a pressupõe.

c) As circunstâncias de redação da Carta a Tito

Paulo deixou Tito em Creta "para que pusesse em ordem as coisas restantes" (1.5), isso é, para que desse continuidade à organização da comunidade iniciada e ao combate dos hereges, mas em breve pretende chamá-lo para junto de si em Nicópolis – decerto em Epiro – onde querem passar o inverno, enquanto Ártema ou Tíquico deve assumir a sucessão de Tito em Creta (3.12). Também essa situação não cabe na conhecida *vita Pauli*. Nada se sabe de um trabalho missionário de Paulo em Creta por essa época; o apóstolo tocou a ilha somente brevemente como prisioneiro, se a nota de At 27.7s. for histórica, e passou inverno seguinte em Malta (At 28.1,10). Estranha do mesmo modo, como 1 Timóteo, o fato de que Paulo dá instruções que são supérfluas para seu colaborador.

d) As circunstâncias de redação de 2 Timóteo

Paulo está preso em Roma (1.8.16s.; está sendo processado e está disposto a morrer. Teve a oportunidade de uma primeira defesa, na qual todos os amigos o abandonaram, mas não foi condenado à morte (4.16ss.). Onesíforo de Éfeso visitou Paulo em Roma e lhe amenizou sua prisão o quanto podia (1.16ss.). Por ocasião da redação da carta, somente Lucas está com Paulo, visto que os outros colaboradores se dispersaram: Demas foi para Tessalônica, Crescêncio para a Galácia ou para a Gália, Tito foi para Damasco (4.10s.), Tíquico foi a Éfeso por ordem de Paulo (4.12). De acordo com 4.13,19, Timóteo ainda se encontra em Éfeso. Paulo pede que ele o procure o mais rápido possível

ainda antes do inverno e que traga Marcos consigo (4.9,11,21) bem como a capa e os livros que o apóstolo havia deixado em Trôade (4.13). Comunica-lhe que Erasto teria ficado em Corinto e ele – Paulo – teria deixado Trófimo enfermo em Mileto (4.20).

Parece tratar-se, de acordo com essas informações, da prisão de Paulo em Roma relatada em At 28, e no caso das estações Corinto, Trôade e Mileto, da viagem de Paulo a Jerusalém de At 20.2s.,5s.,15ss. Essa viagem, porém, não pode ser o fundo histórico das informações de 2 Timóteo. Pois na viagem descrita em At 20, Timóteo e Trófimo encontravam-se entre os acompanhantes do apóstolo; Trófimo de modo algum permaneceu enfermo em Mileto, mas chegou com Paulo a Jerusalém e tornou-se motivo para seu aprisionamento (At 21.29); também aí Paulo não precisou informar a Timóteo sobre os incidentes da viagem. A situação descrita em 2 Timóteo não se enquadra nos parâmetros biográficos de At 20s., e por isso também é duvidosa a identidade da prisão em Roma de 2 Timóteo com a descrita em At 28 – se as informações de 2 Timóteo forem históricas.

e) O problema da missão na Espanha e de uma segunda prisão em Roma

Como as situações descritas em todas as três Pastorais não cabem em parte alguma no período da biografia de Paulo conhecido das cartas paulinas e At 9-28, sempre de novo se tenta datar as Pastorais para o período depois de At 28.30s.: Paulo teria sido libertado depois dos anos de prisão em Roma, teria missionado na Espanha, retornado para o Oriente, onde então 1 Timóteo e Tito encontrariam seu lugar; ali teria sido preso pela segunda vez em Roma (2 Timóteo) e morrido como mártir. – Essa proposta, porém, está baseada em fundamentos fracos. No NT, o plano da missão na Espanha é mencionado tão-somente em *Rm 15.24,28*, mas em parte alguma sequer se alude à execução desse plano. Os Atos de Pedro (ActVerc 1ss.) relatam a partida de Paulo para a Espanha, mas nada de sua prisão e libertação precedente e menos ainda algo sobre sua missão na Espanha; a passagem serve apenas para afastar Paulo de Roma, para que Simão o Mago e Pedro possam entrar em cena. O *Cânon Muratori* menciona a viagem à Espanha no comentário a Atos; ele defende a sua falta bem como a falta do martírio de Pedro em Atos com a afirmação de que Lucas teria relatado somente o que havia presenciado pessoalmente como testemunha ocular. O autor romano de *1 Clem* diz, por ocasião da enumeração dos

martírios de Pedro e de Paulo, a respeito deste: "depois de haver ensinado justiça ao mundo inteiro, e tendo chegado até os limites do Oeste (ἐπὶ τέρμα τῆς δύσεως) e testemunhado perante os detentores do poder, foi tirado deste modo do mundo" (5.7). Sem dúvida, Clemente se refere à Espanha com a expressão "limite do Oeste"; no entanto, é difícil decidir a quem deve tal informação topográfica, à "tradição" da cidade de Roma ou à Carta aos Romanos. Considerando que nem mesmo os *Atos de Paulo* levam seu herói à Espanha e que em toda a literatura da Igreja antiga não existe nenhuma lenda sobre a atividade de Paulo na Espanha, então se torna duvidoso que as três passagens mencionadas se baseiam em tradição, é provável que se trata meramente de reflexos de Rm 15.24,28; em todos os casos elas não servem como apoio seguro para a tese da libertação de Paulo depois dos dois anos de prisão referidos em *At 28.30s.* Mas também não se pode fundamentar essa tese com a ajuda de Atos, pelo contrário: o fato de Atos não terminar com o relato sobre o martírio de Paulo, e, sim, sobre sua pregação desimpedida, tem motivos apologéticos[352], e no discurso de despedida em Mileto, ela faz o apóstolo prenunciar claramente seu martírio (*20.25,38*). Dessa passagem também se depreende que, depois dos acontecimentos de At 20-28, Paulo não retornou ao leste do Mediterrâneo. Que aqui não se trata apenas de uma opinião de Lucas depreende-se do fato de que também a Igreja oriental nada sabe de semelhante retorno. Afinal, a teoria de uma segunda prisão de Paulo em Roma está testemunhada somente em *Eusébio* (*Hist Eccl.* II 22,2), que data 2 Timóteo neste período. Mas a própria 2 Timóteo não fornece nenhum indício de que Paulo já esteve anteriormente em prisão romana. A tentativa de remeter as Pastorais para a *terra incógnita*, de acordo com At 28, não tem fundamento na tradição da Igreja Antiga e se revela como postulado.

As situações referidas nas Pastorais encontram-se, como dantes, em contradição inconciliável com as cartas paulinas e At, portanto se trata de ficção. Elas se explicam, conforme o mostrou Dibelius[353], a partir da mesma técnica usada pelos autores de Atos dos Apóstolos apócrifos: tomam situações conhecidas que são modificadas fundamentalmente (por assim dizer "transformados em algo diferente"). Assim, p. ex., se toma e modifica em 1 Timóteo a situação de At 20.1, em Tito a de At 27.7s. e em 2 Timóteo a de At 28.30ss.; 20.5ss. Se o autor das

---

352 E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, 5ª ed., 1965, p. 654s.
353 Dibelius-Conzelmann, p. 13s.; 94ss.; 114ss.

Pastorais usou Atos como literatura ou recorreu apenas a uma tradição comum, fica na indecisão.

3. Linguagem e estilo

Linguagem e estilo das Pastorais revelam tal uniformidade e se desviam em tão grande medida dos das outras cartas paulinas que até mesmo os mais infatigáveis defensores da autoria paulina reconhecem o fato dessas diferenças. As que primeiro chamaram a atenção são as diferenças no vocabulário, sendo usadas como prova de que as Pastorais não são da autoria de Paulo, de acordo com determinados precursores de H. J. HOLTZMANN em uma abrangente análise estatística do vocabulário (1880); esse procedimento foi desenvolvido com perspicácia por P. N. HARRISON (1921). Mas também os defensores da autenticidade recorreram a esse método, mostraram pontos fracos do procedimento até agora adotado e com o método assim corrigido tentaram desarmar a concisão do argumento da estatística do vocabulário contra a autenticidade (F. TORM, 1917/18, W. MICHAELIS, 1929/30). B. M. METZGER negou em princípio a utilidade da estatística do vocabulário para a questão da autenticidade das Pastorais, certamente sem razão. A controvérsia nessa área levou a métodos cada vez mais diferenciados na estatística do vocabulário, cuja obra-mestre até agora insuperada é o pequeno ensaio de K. GRAYSTONE e G. HERDAN. Esse ensaio elabora com precisão matemática os logaritmos de vocabulário e extensão do texto nas Pastorais e nas demais cartas de Paulo e mostra que a razão desses logaritmos nas Pastorais é bem diferente da dos demais escritos paulinos. Além disso, o ensaio oferece um instrutivo resumo teológico das análises estatísticas feitas até agora. H. CONZELMANN objetou com razão que a estatística do vocabulário não levaria em consideração o fato de que as especificidades das Pastorais estariam relacionadas em parte com a recepção de elementos da tradição[354]; mas os estudos histórico-formais das Pastorais (p. ex., de DIBELIUS e do próprio CONZELMANN) mostraram que as Pastorais absorveram "elementos da tradição" em uma proporção não-paulina; esses estudos não restringem o peso da estatística do vocabulário, antes o corroboram.

Para o vocabulário das Pastorais é característico, em primeiro lugar, por um lado, a presença de um grande número de vocábulos que são

[354] Em DIBELIUS-CONZELMANN, p. 3.

"novos" em relação às demais cartas paulinas, e, por outro lado, a falta de um considerável número de vocábulos que são freqüentes e importantes nas demais cartas de Paulo. Quero citar dois exemplos de cada caso. R. MORGENTHALER contou 335 vocábulos exclusivos nas Pastorais e mostrou que esse número perfaz duas e meia vezes o número de vocábulos exclusivos na média das outras cartas paulinas[355]. Dentre os vocábulos "novos" constam, entre outros, os seguintes grupos de palavras: μακάριος θεός, ἐπιφάνεια, φιλανθρωπία, συνείδησις καθαρά ou ἀγαθή, εὐσεβής, εὐσέβεια, εὐσεβεῖν; σώφρων, σωφρονίζειν, σωφροσύνη, σωφρόνισμος, etc. Inversamente, faltam nas Pastorais as seguintes palavras que ocorrem em Paulo: σάρξ, σῶμα; δικαιοσύνη θεοῦ, ἄδικος, ἔργα νόμου, καυχᾶσθαι, ἀκαθαρσία, ἀκροβυστία; διαθήκη, κατεργάζεσθαι, πείθειν, etc. Aqui também se manifesta a diferença teológica. Especialmente importante não apenas para o vocabulário, e, sim, também para o estilo é a diminuição do uso de partículas e a falta nas Pastorais de expressões curtas, freqüentes em Paulo como ἄν, ἄρα, διό, εἶτε, ἔτι, νυνί, οὔκετι, κἀγώ, πάλιν, etc.[356].

Pois o uso de partículas e de tais vocábulos ocasionais é individual, visto que na maioria dos casos "inconsciente"[357], e por isso não imitáveis sem mais nem menos. Além disso é característico para o vocabulário das Pastorais o fato de que uma parte (36 palavras) procede "da camada literária superior"[358], que muitos vocábulos não ocorrem comprovadamente antes do final do séc. I, que a linguagem das Pastorais é significativamente mais "moderna" do que a das paulinas autênticas. Característico para seu vocabulário é, por fim, a substituição de termos correntes em Paulo por sinônimos; isso se evidencia especialmente na terminologia teológica, mas ocorre também alhures, p. ex., δεσπόται ao invés de κύριοι para o senhores de escravos; ou, inversamente o emprego do mesmo vocábulo para grandezas diversas, assim, p. ex., ἀρχαί, que Paulo usa para designar poderes espirituais, para as autoridades terrenas (Tt 3.1).

Por fim, também a sintaxe das Pastorais mostra particularidades; ela é, especialmente nas frases condicionais, significativamente menos semita e bem mais grega do que nas cartas paulinas[359].

Queremos chamar atenção especial para uma singularidades estilístico-lingüísticas das Pastorais, para a expressão πιστὸς ὁ λόγος = "digna de confiança é a palavra", ou "razão tem a palavra", expressão essa

[355] *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, 1958, pp. 28,38.
[356] Cf. KÜMMEL, p. 329; HARRISON, p. 37.
[357] KÜMMEL, *loc. cit.*
[358] P. WENDLAND, *Die urchristlichen Literaturformen*, 1912, p. 364, n. 5.
[359] K. BEYER, *Semitische Syntax im NT I, 1*, 1962, pp. 232,295,298.

que ocorre cinco vezes (1 Tm 1.15; 3.1; 4.9; 2 Tm 2.11; Tt 3.8) e sempre se refere a uma citação precedente ou subseqüente[360]. Trata-se de uma fórmula de citação, a qual, porém, não introduz uma palavra da Escritura, e, sim, peças da tradição de diferentes espécies (*fórmula pístis*, deveres dos bispos ou dos diáconos, parênese) como compromissivas. Ela mostra o quanto o autor das Pastorais está comprometido com o pensamento em termos de tradição.

Essas diferenças mostram claramente que as Pastorais não podem ser da autoria de Paulo. Os defensores da autenticidade recorrem à categoria do estilo da velhice (que, portanto, seria um estilo da velhice ainda mais da velhice do que Efésios!), ou à influência do latim durante a segunda prisão em Roma (que não ocorreu), e ainda outras idéias mais ou menos pitorescas. O. ROLLER era um pouco mais conseqüente. Não atribuiu as Pastorais à autoria de Paulo, mas declarou que se trata de trabalho autônomo de um secretário (*amnuensis*), que as teria confeccionado de acordo com instruções de Paulo[361]; ROLLER também pressupõe a mesma coisa para as outras cartas paulinas (secretários admiravelmente capazes esses, aos quais devemos Gálatas e Romanos), mas essa suposição é insustentável[362]. No caso das Pastorais também mereceriam admiração o dom da profecia do secretário, que previu uma ordem eclesiástica que ainda não existiu enquanto Paulo estava vivo. Nem a hipótese dos secretários, nem as demais hipóteses podem enfraquecer o argumento estilístico-lingüístico contra a autoria paulina.

4. O combate aos falsos mestres

O objetivo propriamente dito das Pastorais é o combate aos falsos mestres. Não somente a polêmica direta está a serviço dele, mas também o esforço do autor no sentido de consolidar as comunidades por meio de uma ordem eclesiástica firme, da pura doutrina e de uma ética segura. Pode-se supor que todas as três Pastorais combatem a mesma heresia, apesar das diferentes localizações (Éfeso e Creta) e apesar da diferença de tempo pressuposta entre as cartas; pois a descrição dos adversários é bastante homogênea. Singularmente as Pastorais tratam os falsos mestres ora como fenômeno futuro profetizado

[360] Cf. DIBELIUS-CONZELMANN, p. 23s.
[361] *Das Formular der paulinischen Briefe*, 1933, p. 20ss.
[362] E. BICKERMANN, *Gn 10*, 1934, p. 55ss.

(1 Tm 4.1ss.; 2 Tm 3.1ss.), ora como realidade presente, mas a caracterização objetiva é a mesma. Profecias nesses termos não ocorrem em Paulo; trata-se nelas de um *topos* preferido na polêmica contra os hereges, que é empregado também nas cartas joaninas, em Judas e 2 Pedro, e também em outras partes. Esse não é o único *topos* herético nas Pastorais; a existência de tais *topoi* dificulta o reconhecimento dos adversários realmente combatidos, e a pseudonímia também exige determinada reserva na clareza.

Não obstante, pode-se dizer que os adversários são integrantes do movimento gnóstico. Apenas é controvertido se e em que medida estão presentes elementos judaicos, ou cristãos-judaicos nessa gnose. Da polêmica distinguem-se os seguintes traços:

> Se 1 Tm 6.20 polemiza contra a "falsamente chamada gnose", então a caracterização depreciativa mostra que "gnose" é uma palavra-chave dos adversários e usada como "título". Quanto ao conteúdo, o autor caracteriza essa gnose como "mitos e genealogias sem fim", como "mitos ímpios e de velhas caducas", como "discussões e genealogias insensatas" (1 Tm 1.4; 4.7; Tt 3.9; cf. 2 Tm 4.4), isso é (descontados os insultos), como especulações mitológicas sobre poderes angelicais e sucessões de *éones*. A caracterização como "mitos judaicos" poderia apontar para uma origem judaica dessa gnose, mas não necessariamente; ela pode referir-se do mesmo modo aos nomes judaicos de anjos e *éones*, tais como estão comprovados em textos gnósticos-judaicos em papiros gentílicos de magia. Nessas especulações os gnósticos acreditam "conhecerem a Deus" (Tt 1.16). A reiterada acusação de que seriam "enfatuados" (1 Tm 6.3s.; 2 Tm 3.4) visa seu espírito entusiasta. E dela também faz parte a espiritualização gnóstica da ressurreição: "dizem que a ressurreição já aconteceu" (2 Tm 2.18); aqui se revela o caráter dualista da gnose combatida.

O dualismo também se manifesta na prática, em uma rigorosa ascese: "proíbem o casamento e (ordenam) a abstinência de alimentos" (1 Tm 4.3). Contra a proibição do casamento também se dirigem passagens que acentuam o valor do matrimônio (1 Tm 2.15; 5.14; Tt 2.4), contra a abstinência de alimentos, passagens como 1 Tm 5.23; Tt 1.15. Parece que nessas exigências os adversários também argumentaram com o Atos (1 Tm 1.7ss.; as "controvérsias em torno da Lei" Tt 3.9), enquanto o autor as desqualifica como "mandamentos de homens" (Tt 1.14). Não se pode estabelecer com certeza que Tt 1.15 se refere a prescrições judaicas de pureza, porque a frase: "Todas as coisas são puras

para os puros" é um topos tradicional (Rm 14.20; Lc 11.41)[363]. Enquanto a ascese alimentar exigida pode cruzar-se com proibições judaicas de alimentos, a proibição do matrimônio é absolutamente a-judaica (o que, naturalmente, não exclui que também judeus podem obedecer-lhe). E o modo como as Pastorais tratam as duas formas da ascese em conjunto e as combatem como desprezo da criação de Deus e da ordem da criação, mostra com suficiente clareza que a origem da ascese não está no ritualismo judaico, e, sim, numa negação dualista do mundo.

As numerosas acusações morais não se enquadram na imagem dos adversários, antes fazem parte do estilo da polêmica anti-herética[364]. Os catálogos de vícios[365] também não são referidos diretamente aos hereges – isso se chocaria demais com a ascese –, mas, não obstante são relacionados com eles de algum modo: Em 1 Tm 6.4 é dito depois de uma descrição do comportamento dos gnósticos: "daí surge...", e segue o catálogo de vícios; e na polêmica contra os hereges de 2 Tm 3.1-9, o catálogo de vícios dos v. 2-4 descreve a corrupção do tempo final, passando abruptamente para a descrição dos adversários atuais que devem ser identificados com esses viciados profetizados, mesmo "tendo a aparência da piedade" (v. 5). Na verdade, as Pastorais não combatem inimigos contemporâneos, e, sim, também e para todos os casos, os libertinistas. O pouco que as Pastorais dizem sobre a heresia combatida acontece em termos tão gerais que torna impossível uma reconstrução mais exata da heresia, sendo que, por isso, dificilmente se poderá obter uma datação das Pastorais. Também a caracterização da heresia como gnose cristã-judaica, hoje corrente[366], diz mais do que se pode afirmar com segurança (*vide acima*); o uso do Atos em todo caso não demonstra nada a favor da origem cristã-judaica dos que dele fazem uso. Para construir relações entre os hereges das Pastorais e a heresia colossense bem como com a gnose supostamente "judaísta" de InMag 8,11; InFld 5-9 os fundamentos textuais são insuficientes. O elemento judaico ou cristão-judaico na gnose combatida nas Pastorais é mencionado expressamente apenas em Tt 1.10,14 (aliás, interrompido por uma invectiva contra os cretenses), e pode ter tido apenas um pequeno impacto. O único ponto de referência fixo encontra-se em 1 Tm 6.20: "Ó Timóteo, guarda o bem que te foi confiado, evita os fa-

[363] Cf. Dibelius-Conzelmann, p. 103s.
[364] 1 Tm 1.19; 4.1,2; 6.3; 2 Tm 2.26; 3.5,13; Tt 1.15s.
[365] 1 Tm 1.9s.; 6.4s.; 2 Tm 3.2ss.; Tt 1.12.
[366] P. ex., por Kümmel, *Einleitung*, p. 334s.; Schmithals, *RGG V*, 3ª ed., 1961, cl. 145; E. Lohse, *Entstehung des NT*, 1972, p. 63.

latórios ímpios e as contradições (ἀντιθέσεις) da falsamente chamada gnose...", mas a solidez desse ponto de referência é contestada. Ἀντιθέσεις é o título da obra principal de Marcião, e sempre de novo se viu na frase citada uma referência a essa obra[367]; objetou-se contra isso que o termo seria importante na polêmica anti-retórica, sendo, portanto, tradicional[368]. Se de fato 1 Tm 6.20 é um empréstimo da polêmica anti-retórica, e se realmente as Pastorais forem pré-marcionitas, seria um acaso irônico que Marcião, um admirador de Paulo, teria intitulado sua obra principal justamente com a expressão que Paulo usou para caracterizar a heresia, um "acaso" no qual não consigo acreditar. Se as Pastorais foram redigidas depois do aparecimento de Marcião, então a menção das "Antíteses" na enfática frase final de 1 Timóteo teria um sentido incisivo e uma clara determinação histórica. Naturalmente não se pode demonstrar nem uma nem outra coisa de modo conciso. As costumeiras objeções contra a hipótese marcionita – a apreciação do Atos e a falta de elementos especificamente marcionitas – esquecem que já por motivos cronológicos, o autor pseudônimo não podia traçar um Paulo muito concreto, e que teve que se mover em sua polêmica entre generalidade e clareza.

O combate à heresia não acontece numa discussão objetiva, como em Paulo, e, sim, na contraposição de doutrina certa ("sã") e doutrina falsa, bem como no emprego de vocábulos fortes – provas já foram dadas e podem facilmente ser multiplicadas pela leitura das Pastorais. O autor está interessado numa delimitação para fora e na consolidação no interior da Igreja. A atividade viva dos gnósticos obteve resultados angustiantes.

5. A ordem da Igreja[369]

Para essa consolidação serve, em primeiro lugar, a organização da Igreja pelos discípulos apostólicos incumbidos por Paulo. As instruções correspondentes encontram-se em 1 Timóteo e Tito (não em 2 Timóteo); elas concernem principalmente, ainda que não exclusivamente, ministérios eclesiásticos e são dadas na forma de ensinamento dos deveres no estilo dos catálogos de deveres domésticos. Os minis-

---

[367] Por último von Campenhausen, p. 204ss.

[368] Cf. Dibelius-Conzelmann, p. 70.

[369] Referente à posição histórico-constitucional das Pastorais cf. H. von Campenhausen, "Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten", *BHTh 14*, 1953, p. 116ss.

térios são, com exceção do apóstolo e dos discípulos de apóstolos, os seguintes: o bispo (1 Tm 3.1-7; Tt 1.7-9), os presbíteros (1 Tm 5.17-19; Tt 1.5s.), cujo conjunto é denominado de "presbitério" (1 Tm 4.14), e os diáconos, mencionados somente em 1 Timóteo (3.8-13) e viúvas (5.3-16). É característico que essas determinações sobre ministérios não são dadas isoladamente, e, sim, em conexão com uma ordem sobre a oração no culto e da atitude de homens e mulheres (1 Tm 2s.) nos moldes de uma tábua doméstica (1 Tm 5), ou em conexão com uma polêmica anti-herética e subseqüente tábua doméstica (Tt 1s.); os ministérios, portanto, não aparecem como representação de uma "constituição eclesiástica" no sentido jurídico, e, sim, como partes – todavia constitutivas – de uma ordem eclesiástica que também abarca culto e ética.

Uma comparação dos ministérios existentes nas Pastorais com os das cartas paulinas mostra: eles têm em comum apenas o ministério episcopal e o ministério diaconal (Fp 1.1), novos são os presbíteros e as viúvas (como ministério); faltam os profetas e mestres. Um resquício da profecia encontra-se em 1 Tm 1.18; 4.14. A multiplicidade dos carismas encolheu ao único carisma que é transmitido como "graça ministerial" por pessoas autorizadas por meio da imposição das mãos (1 Tm 4.14; 2 Tm 1.6).

Dos quatro ministérios da comunidade nas Pastorais, o da viúva é o inferior. Mas a relação entre os três outros não é transparente. Nunca os três são mencionados em conjunto: ou se mencionam bispo e diáconos (1 Tm 3), ou somente presbíteros (1 Tm 5), ou os presbíteros com um relato de virtudes episcopais anexado de modo bastante artificial (Tt 1). Está evidente que o autor fez uma combinação de tradições distintas[370]. Essa constatação literária proíbe entender as informações das Pastorais como manifestação de uma constituição eclesiástica uniforme existente historicamente, eventualmente no sentido da posterior pirâmide hierárquica: diáconos, presbíteros e bispo. Os textos documentam antes o desenvolvimento de duas instituições, a da constituição colegiada dos presbíteros por um lado, e a dos bispos e diáconos do outro, que existem na área territorial do autor e às quais quer fazer jus. Possivelmente elas se haviam aproximado na área do autor; em todo caso, o autor tenta estabelecer uma ligação entre as duas. Problemática permanece a relação de bispo e presbítero – não importando se a olharmos sob o ponto de vista da intenção do autor ou sob o

[370] Cf. DIBELIUS-CONZELMANN, p. 4ss.; 44ss.

da realidade histórico-constitucional. Certamente não é acaso o fato de as Pastorais falarem do bispo somente no singular, e dos presbíteros somente no plural, embora as qualificações pessoais e as tarefas objetivas sejam quase iguais. Das soluções propostas: episcopado monárquico ou o bispo como *primus inter pares* dos dirigentes dos presbíteros, ou "bispo" somente como denominação de cada um dos presbíteros, ou de um dos "presbíteros presidentes" (1 Tm 5.17) – nenhuma delas conseguiu impor-se. De um "episcopado monárquico" – em todo caso no sentido como postula Inácio – não se pode falar, visto que o bispo carece de todo brilho sacro nas Pastorais. Mas também a terceira solução é pouco convincente, visto que pode ser conseguida somente através de conclusões exegéticas bastante artificiais. A solução que melhor poderia corresponder à intenção do autor é a segunda, ainda que não corresponda às realidades de todas as comunidades de sua circunvizinhança.

Aos quatro ministérios pode ser admitido somente quem possui determinadas qualificações de ordem moral e intelectual. A instituição dos presbíteros (e decerto também dos outros titulares de algum cargo) se dá por imposição das mãos (1 Tm 5.22); também Timóteo recebeu o espírito ministerial por meio da imposição das mãos do presbitério, ou de Paulo (1 Tm 4.14; 2 Tm 1.6). Os presbíteros (e certamente também os outros servidores) são dignos de salários (1 Tm 5.17s. cf. 5.16). As tarefas das viúvas são de ordem caritativa (1 Tm 5.20 cf. 13ss.), as dos diáconos não são reconhecíveis. Chama a atenção o fato de que bispo e presbíteros (com exceção da imposição das mãos dos presbíteros – 1 Tm 4.14) não têm funções sacras. O bispo "cuida" da comunidade, ele é οἰκονόμος θεοῦ (1 Tm 3.5; Tt 1.7); a essa função administrativa e diretiva corresponde o "presidir bem" dos presbíteros (1 Tm 5.17). Ao lado desses, existem "os que se afadigam na palavra e no ensino" (*ib.*). Essa também é a tarefa do bispo; ele deve "apegar-se à palavra confiável referente à doutrina, para que seja capaz para admoestar tanto com a sã doutrina quanto convencer os adversários" (Tt 1.9). Pregação, ensino e combate às heresias são as principais tarefas desses dois ministérios.

Nessa função eles são, o "ministério" é, o baluarte da Igreja contra a heresia. Isso é possível somente, de acordo com a opinião das Pastorais, por força de autoridade apostólica, isso é, da autoridade de Paulo, que era, para o círculo eclesiástico do autor, "o apóstolo" por excelência. Para conjurar a autoridade do apóstolo há muito falecido para sua atualidade, o autor recorreu à ficção de que, desde um lugar distante,

o apóstolo dá instruções diretas a seus discípulos referentes à ordem da Igreja. Eles constituem os mediadores – na ficção em termos de espaço, na realidade em termos de tempo – entre ele e a Igreja. Eles são portadores da tradição apostólica; são eles que preservam, administram e transmitem a παραθήκη recebida (1 Tm 6.20; 1.18; 2 Tm 1.12; 2.2). Mas eles também são portadores da sucessão apostólica; Timóteo recebeu a graça ministerial por meio da imposição das mãos do apóstolo e do presbitério (2 Tm 1.6; 1 Tm 4.14) e a transmite do mesmo modo (1 Tm 5.22); Tito institui os presbíteros em virtude de sua missão apostólica (Tt 1.5). É verdade que os conceitos da tradição e especialmente da sucessão não estão acentuadamente elaborados – isso o proibia pelo fato de se tratar de ficção –, mas estão presentes, disso não há dúvida[371].

6. Teologia e religiosidade

O que consolida a comunidade e lhe dá segurança na luta contra falsos mestres é a παραθήκη apostólica, a qual os portadores de cargos eclesiásticos devem defender em "palavra e ensino". As Pastorais não se encontram apenas de modo subjetivo na tradição paulina; sua παραθήκη efetivamente contém muitos elementos da teologia paulina. Como o mais importante deve ser mencionado a justificação não por obras, e, sim, pela graça de Deus (Tt 3.5), além disso um grande número de termos teológicos de Paulo, os quais, todavia, sofrem muitos deslocamentos de conteúdo[372]. Nas Pastorais não se pode falar de uma evolução da teologia paulina como, p. ex., em Efésios, quando se entende por evolução uma continuação do pensamento, mesmo que seja apenas em uma única direção, e, sim, antes, de uma redução sob simultânea recepção de novos conceitos, concepções e tradições.

Especialmente interessantes são a afluência de vocabulário, fraseologia e concepções do culto helenista ao soberano em afirmações a respeito de Deus, de Cristo e do evento salvífico. Nesse sentido ocorrem μακάριος, μέγας, μόνος, φιλανθρωπία como atributos de Deus, σωτήρ, δεσπότης e δυνάστης como predicações de Deus, "epifania" para designar o evento salvífico. Para mencionar alguns exemplos: ὁ μακάριος καὶ μόνος δυνάστης

---

[371] A melhor apresentação da ordem da Igreja de acordo com as Pastorais é dada, no sentido de seu autor, por H. SCHLIER; um resumo conciso encontra-se em *loc. cit.*, p. 146.

[372] Compare-se, p. ex., 1 Tm 1.15s., 2 Tm 1.9 com as paralelas nas cartas paulinas autênticas.

(1 Tm 6.15); ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ (Tt 3.4); προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ (Tt 2.13).

Por fim é preciso mencionar a recepção de numerosas "tradições" estabelecidas, não somente os já mencionados catálogos de deveres domésticos, espelhos de cargos eclesiásticos e catálogos de vícios, e, sim, as fórmulas cristológicas e outros elementos litúrgicos[373], os quais, apesar de sua origem e orientação teológica diferente, são de suma importância para as Pastorais.

A teologia e a religiosidade das Pastorais encontram sua expressão concisa na concepção da "sã doutrina" e da "religiosidade", e da concepção do apóstolo como modelo.

A "sã doutrina"[374] é a grandeza central das Pastorais, designa "o mais sublime e sagrado que conhecem"[375] e possui aproximadamente a mesma posição relativa que εὐαγγέλιον em Paulo. A escolha justamente dessa expressão, que é estranha a toda a outra literatura cristã-primitiva, evidencia a pretensão das Pastorais. Com a qualificação "sã", que no grecisismo de então era usada para o falar e opinar "racional", elas reivindicam como suprema qualidade para a doutrina cristã "racionalidade" – racionalidade não no sentido de esclarecimento racionalista, e, sim, no sentido de que ela seja evidente para os "entendidos", porque é verdadeira; daí também o abundante emprego de σώφρων e seus derivados. Essa pretensão dirige-se uma vez contra o "mundo", com cujas doutrinas a cristã se mostra perfeitamente capaz de concorrer, sobretudo, porém, contra os falsos mestres, os "que ensinam de modo diferente", que com isso são qualificados de antemão como irracionais e "doentios" (1 Tm 1.3; 6.4). A consciência dos paradoxos existentes no Evangelho – em linguagem paulina: da loucura da pregação da cruz (1 Co 1.18ss.) – desapareceu e deu lugar a uma consciência da mensagem cristã "conformada com o mundo". Em seu conteúdo, todavia, a "sã doutrina" consiste de elementos da tradição, de tradições doutrinárias pré-formadas de diferente espécie e origem, não de uma sistematização "racional" da fé cristã, como acontece nos apologetas. Também na argumentação as Pastorais não recorrem às formas "racionais" do

---

[373] 1 Tm 2.5s.; 3.16; 6.11-16; 2 Tm 1.9s.; 2.8; 4.1; Tt 2.14; os textos foram analisados no § 2.

[374] A terminologia varia: ὑγιαίνουσα διδασκαλία 1 Tm 1.10; 2 Tm 4.3; Tt 1.9; 2.1; ὑγιαίνοντες λόγοι 1 Tm 6.3; 2 Tm 1.13; λόγος ὑγιής Tt 2.8; além disso a expressão ὑγιάνειν (ἐν) τῇ πίστει Tt 1.13; 2.2. Referente ao que segue, cf. Dibelius-Conzelmann, p. 20s.

[375] Dibelius-Conzelmann, p. 20.

modo de pensar grego; elas não entram em nenhum diálogo, recusam com horror as "discussões" (ζητήσεις) como comportamento típico dos hereges e se limitam a contrapor ao novo a tradição como a verdade. As tradições são citadas, mas não desdobradas; não obstante, o autor procura esclarecer sua importância atual[376].

A espiritualidade é o correlato prático à sã doutrina. Ela consiste de uma religiosidade de orientação ética e de uma ética de coloração religiosa; εὐσέβεια passa a ocupar a posição ocupada pela πίστις em Paulo[377]. Sua expressão mais aguda ela encontra em 1 Tm 2.1ss.:

> "Antes de tudo exorto que façam preces, orações, intercessões e ações de graças por todos os homens, por reis e todos que ocupam posições de autoridade, para que possamos levar uma vida tranqüila e sossegada em toda piedade (εὐσέβεια) e honestidade (σεμνότητι). Isso é bom e agradável perante Deus, nosso Salvador..."

Esta formulação e outras semelhantes[378] mostram que a "piedade" representa um ideal de vida cristã. M. DIBELIUS o caracterizou acertadamente como "cidadania cristã"[379]. Ela tem duas razões: uma vez a demora da parusia, que obrigou os cristãos a contarem com a continuação do mundo e de instalarem-se nele. Em segundo lugar, o alastramento da gnose, cujo espírito entusiasta e rigorismo tinham uma semelhança sedutora com a atitude cristã-primitiva (2 Tm 3.5), mas cuja negação dualista do mundo destruíam a fé na criação, e cujo individualismo destruía qualquer vida em comunhão. Contra esse perigo as Pastorais exigem uma atitude de vida que corresponde à fé na criação e ao mandamento do amor (1 Tm 1.14). Daí a tradicional parênese com seus catálogos de deveres domésticos, catálogos de virtudes e vícios, que enfatizam o valor do matrimônio e da família e que as virtudes normais cívicas são indispensáveis para o convívio. Daí a exigência das "boas obras" (1 Tm 2.10; Tt 2.14) e da consciência boa ou pura (1 Tm 1.5; 3.9). Nessa piedade cabe uma função importante à tradição da família e à educação (1 Tm 3.4,12; 5.10; 2 Tm 1.5; Tt 1.6). A consciência da chamada responsabilidade pública dos cristãos se manifesta no convite à oração por todos os homens, especialmente pelas autoridades (1 Tm 2.1ss.); os cristãos ainda não chegaram a ocupar cargos

---

[376] Cf. DIBELIUS-CONZELMANN, p. 8.
[377] Cf. 1 Tm 2.2; 3.16; 4.7s.; 6.3,5,6,11; 2 Tm 3.5; Tt 1.1; além disso 1 Tm 5.4.
[378] P. ex., Tt 1.13; 2.2,12.
[379] DIBELIUS-CONZELMANN, p. 32.

públicos em medida tal que lá seu comportamento pudesse tornar-se tema da instrução ética. A "cidadania cristã" representa apenas aparentemente um cristianismo auto-suficiente; na realidade ela documenta a consciência da responsabilidade de cada cristão por seu próximo e concomitantemente pela comunidade.

O apóstolo como modelo. Esse tema, que predomina em 2 Timóteo, traz para a religiosidade das Pastorais um elemento concorrente com a "vida tranqüila e sossegada": a idéia da luta e do sofrimento. O apóstolo preso e que vai ao encontro da morte incute em seu discípulo e colaborador Timóteo o dever da *militia Christi*, que acarreta sofrimento e perseguição, e ele mesmo se apresenta como modelo do cumprimento desse dever. Isso acontece de modo muito pessoal, mas não vale apenas para Timóteo, ou somente como protótipo do dirigente de uma comunidade, e, sim, para todo cristão (2 Tm 3.12). Aqui se retomam antigas experiências e pensamentos do cristianismo primitivo – da perseguição por causa de Cristo, da alegria no sofrimento ligada com a concepção do serviço militar do homem piedoso – e aplicados exemplarmente a Paulo. O fato de que justamente o apóstolo sofredor se torna modelo (com ênfase ainda muito maior do que em Efésios) complementa a imagem que as Pastorais têm de Paulo – Paulo "garante da tradição" – por um traço essencial.

7. O caráter literário

As Pastorais são cartas paulinas simuladas, por endereço e conteúdo elas são ficções de um tipo especial. Os destinatários são pessoas individuais, conhecidos colaboradores do apóstolo. As numerosas informações e recordações pessoais querem corroborar o caráter pessoal das "cartas", mostram portanto a pseudo-epigrafia consciente. Por outro lado, os destinatários não têm a função de pessoas privadas, e, sim a de delegados apostólicos que têm a incumbência de zelar por províncias eclesiásticas inteiras e de implementar nelas as ordens do apóstolo; os verdadeiros destinatários são essas províncias eclesiásticas ou, de acordo com a intenção do autor, a Igreja toda. "Apesar do endereço individual, as Pastorais são, de acordo com seu sentido, cartas 'católicas'"[380]. Com isso ainda não se descreveu suficientemente o caráter literário, ele ainda tem que ser determinado mais detalhadamente segundo critérios de conteúdo, pois cartas "católicas" podem ser de espécie muito

[380] H. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt*, p. 117.

diferente (cf. Tiago, 2 Pedro, 1 João). Em todas as três cartas pastorais o combate aos hereges tem papel importante; 1 Timóteo e Tito contêm, além disso, parênese geral, catálogos de deveres domésticos e ordenação dos ministérios, enquanto 2 Timóteo tem um tema próprio que ainda haveremos de mencionar em seguida. M. DIBELIUS[381] mostrou que as regras referentes à organização da comunidade, ao comportamento no culto e ao comportamento na vida cotidiana não são uniformes, e, sim, uma coletânea literária. Além disso tentou mostrar por uma comparação das Pastorais com a Didaquê que ambas teriam por base uma ordem eclesiástica a qual, transmitida oralmente ou literariamente, e variada de acordo com as respectivas necessidades, teria disposto, por ordem, sobre culto e organização da comunidade; as Pastorais teriam ampliado essa ordem eclesiástica por catálogos de deveres domésticos. A partir daí DIBELIUS inclui as Pastorais, segundo seu caráter literário, entre as ordens eclesiásticas. Essa caracterização, porém, é – também abstraindo da sustentabilidade da teoria das fontes – demasiadamente unilateral; ela não leva suficientemente em consideração o fato de que os catálogos de deveres domésticos não estão agregadas à ordem eclesiástica, antes constituem sua moldura, que o combate aos hereges forma um elemento constitutivo, e, por fim, que o formulário epistolar não é uma formalidade insignificante. H. VON CAMPENHAUSEN[382] fez melhor justiça ao todo das Pastorais (de 1 Timóteo e Tito) ao demonstrar uma evidente semelhança estrutural entre elas e a Carta aos Filipenses de Policarpo de Esmirna: polêmica contra os hereges, catálogos de deveres domésticos ampliados a disposições eclesiásticas, e parênese geral constituem cá como lá as partes centrais; cá como lá essas partes centrais estão combinadas em forma de carta. Essa forma é essencial: ela garante sua divulgação por leitura na reunião da comunidade. Diferenciando-se da Carta de Policarpo, que é uma verdadeira carta dirigida a uma comunidade individual, as Pastorais procuram, com a ajuda de seu endereço de fato "católico", granjear validade eclesiástica geral para suas ordens, a conferir-lhes autoridade apostólica com a pretensa autoria paulina, e a preenchê-las com uma ética pessoal com a ajuda da relação apóstolo-discípulo apostólico – um intento bem sucedido, conforme o mostra a história do cânon.

Nesse contexto também cabe 2 Timóteo com seu tema próprio: com o legado do apóstolo; esse é o verdadeiro tema, a ele também está

---

[381] DIBELIUS-CONZELMANN, p. 4ss.

[382] *Polykarp von Smyrna und die Pastorais.*

subordinado a apolêmica contra os hereges. 2 Timóteo se apresenta como "testamento", por meio de seus motivos, de seu tom pessoal e pela situação do que fala, ela se enquadra na linha dos testamentos, os quais representam um gênero próprio na literatura judaica e neotestamentária[383]; na maioria dos casos ele tem forma de discurso de despedida (p. ex., os Testamentos dos Doze Patriarcas, os discursos de despedida de Jesus Jo 13-17, o de Paulo em Mileto At 20.17ss.); o testamento em forma de carta também se encontra em 2 Pedro. Os motivos típicos: retrospecto, instruções e admoestações finais, autocaracterização de quem fala como modelo, predição de acontecimentos escatológicos retornam em 2 Timóteo como palavras do apóstolo condenado à morte e pronto para morrer. Também faz parte do caráter do testamento a ordem de transmitir a outros o que se ouviu (2.2), mas que aqui está posta a serviço do princípio da tradição apostólica.

8. Data e local da redação

A datação depende de se enxergar ou não em 1 Tm 6.20 uma alusão às "Antíteses" de Marcião. No último caso – isso é o habitual – toma-se por data de redação das Pastorais o início do séc. II. Admitindo-se uma tal referência – a meu ver, nada há que aponte para o contrário, antes há indícios a favor –, então se toma por data de surgimento das Pastorais o período depois do aparecimento de Marcião nos anos 30 do séc. II, e em correspondência a isso, toma-se por local de redação a Ásia Menor. Um argumento a favor da Ásia Menor também é o fato de que as Pastorais se encontram primeiro em Irineu da Ásia Menor – textos pseudônimos e especialmente cartas pseudônimas surgiram, na maioria das vezes, onde aparecem primeiro. O fato de Timóteo, o destinatário de duas das três cartas, residir em Éfeso é outro argumento a favor da Ásia Menor. Especialmente bem sucedido me parece a comprovação de von Campenhausen que as Pastorais têm seu lugar no tempo, espaço e espírito próximo de Policarpo (embora sua tentativa de mostrar que o próprio Policarpo seria o autor, não convença, a meu ver). É nesta época e naquele espaço territorial que esta tentativa literária concentrada de círculos eclesiásticos de conjurar a Paulo, o apóstolo, como testemunha principal na luta da ortodoxia contra a heresia se torna historicamente melhor compreensível[384].

[383] Cf. J. Munck, "Discours d'adieu dans le NT et dans la literature biblique", in: *Aux Sources de la Tradition Chrétienne* (Goguel-Festschrift), 1950, p. 155ss.
[384] Cf. W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzere*, p. 88.

§ 16. A CARTA AOS HEBREUS

Comentários:

HNT: H. WINDISCH, 2ª ed., 1931; KNT: E. RIGGENBACH, 2/3ª ed., 1922; MeyerK: O. MICHEL, 12ª ed., 1966; NTD: H. STRATHMANN, 6ª ed., 1953; BNTC: H. W. MONTEFIORE, 1964; ICC: J. MOFFATT, 1924; Moffatt, NTC: T. H. ROBINSON, 1933; CNT: J. HÉRING, 1954; ÉtB: C. SPICQ, I. II, 1952/53.

Estudos:

G. BORNKAMM, *Das Bekenntnis im Hebräerbrief = Studien zu Antike und Urchristentum,* 2ª ed., 1963, p. 188ss.
M. DIBELIUS, *Der himmlische Kultus nach dem Hebräerbrief = Botschaft und Geschichte II,* 1956, p. 160ss.
E. GRÄSSER, "Der Glaube im Hebräerbrief", *Marburger Theologische Studien 2,* 1965.
_____, "Der Hebräerbrief 1938-1963", *ThR NF 30,* 1964, p. 138ss.
C. P. M. JONES, "The Epistle of the Hebrews and the Lucan writings", in: *Studies in the Gospel.* Essays in Memory of R. H. Lightfoot, 1957, p. 113ss.
E. KÄSEMANN, "Das wandernde Gottesvolk", *FRLANT 55,* 1919.
H. M. SCHENKE, "Erwägungen zum Rätsel des Hebr", in: *Neues Testament und christliche Existenz,* Festschrift für H. Braun, 1971, p. 421ss.
F. J. SCHIERSE, "Verheissung und Heilsvollendung", *MThS 3,* 1955.
J. SCHNEIDER, *RGG III,* 3ª ed., 1959, cl. 106ss.
G. THEISSEN, "Untersuchungen zum Hebräerbrief", *StNT 2,* 1969.
W. WREDE, "Das literarische Rätsel des Hebräerbriefs", *FRLANT 8,* 1906.

Estudamos Hebreus em conexão com o *Corpus Paulinum,* embora não seja da autoria de Paulo nem tenha essa pretensão na forma dos dêutero-paulinos (por meio do pré-escrito). Pois ela entrou no cânon e foi preservada somente sob o pressuposto da autoria paulina; ela faz parte, ainda que somente em um sentido muito amplo e mais pela intenção dos colecionadores do que do autor, da tradição paulina. Os colecionadores já pretenderem a autoria paulina para o escrito com a forma paulina da *inscriptio,* menção dos destinatários em lugar do remetente (como nas cartas católicas), πρὸς Ἑβραίους. Faz parte dos enigmas de Hebreus definir em qual tradição histórico-teológica e histórico-religiosa ela se enquadra realmente.

1. Conteúdo

Hebreus ocupa-se com um único tema: Cristo, o verdadeiro Sumo Sacerdote. Esse tema é desdobrado amplamente em 7.1-10.18, preparado em 1-6 em diferentes linhas de pensamento, e sempre de novo retomado na parte final. Pode-se subdividir a Carta do seguinte modo:

I. Fundamentação 1-6.
  1. A elevação do preexistente feito homem a Filho de Deus 1.
  2. Exortação a ouvir a palavra 2.1-4.
  3. A exaltação do humilhado e morto a sumo sacerdote celestial 2.5-18.
  4. Exortação à fidelidade 3.1-6.
  5. Midrache sobre Sl 95: a migração do povo de Deus e a promessa do descanso divino 3.7-4.13.
  6. Exortação à confissão 4.14-16.
  7. O Filho como Sumo Sacerdote 5.1-10.
  8. Preparação da parte principal 5.11-6.20.

II. Desdobramento: O sumo sacerdócio de Filho 7.1-10.18.

A. A dignidade sumo-sacerdotal 7.

B. O serviço sumo-sacerdotal 8.1-10.18.
  1. Exposição breve: o serviço da nova *diatheke* (aliança) 8.
  2. Exposição pormenorizada 9.1-10.18.
    a) O serviço sacerdotal da antiga *diatheke* (aliança) como modelo 9.1-10.
    b) O auto-sacrifício sumo-sacerdotal de Cristo 9.11-15.
    c) A necessidade desse auto-sacrifício 9.16-28.
    d) A validade eterna do auto-sacrifício único 10.1-18.

III. Conclusões 10.19-13.17.
  1. Exortação à permanência firme na confissão; advertência do perigo de cair novamente; recordação do começo da fé 10.19-39.
  2. A natureza da fé, exposta com base nas testemunhas da fé da Antiga Aliança 11.
  3. Admoestação para a luta da fé com o olhar elevado a Jesus e com vistas ao juízo 12.
  4. Parênese 13.1-17.

IV. Conclusão em forma de carta 13.18-25.

2. Caráter literário

Hebreus não tem início em forma de carta (não tem pré-escrito), mas tem um final em forma de carta (à semelhança das cartas pauli-

nas: parênese, notícias, saudação). Essa singularidade, além disso a temática uniforme e a falta de "correspondência" perfazem o enigma literário de Hebreus. Seria ela uma verdadeira carta? E se esse não for o caso, que é ela então? uma carta artificial, um discurso, um tratado?

a) Hebreus – uma carta?

Se considerarmos Hebreus uma carta, é preciso explicar a falta de um pré-escrito; se esse não for o caso, tem que se tornar plausível a existência da conclusão de Hebreus em forma de carta. Seja anotado antecipadamente que a *inscriptio* "aos hebreus" nada produz para esse problema, pois é secundária, reproduz apenas a opinião dos colecionadores (Paulo o autor; os destinatários, por causa do conteúdo bíblico-erudito, "hebreus"), mas nada diz a respeito do verdadeiro autor, dos leitores originais e do verdadeiro caráter do escrito, e por isso não é levada em consideração.

A ausência do pré-escrito é explicada de modos muito diversos[385]: ele teria sido retirado casualmente[386], mas não existem analogias para isso. Ele teria sido retirado intencionalmente, porque o autor não era apóstolo ou não agradava por outras razões[387]; mas também para isso não existem analogias, sem falar na pergunta por que não se substituiu o nome que não agradava por outro que caía no agrado, satisfazendo-se, em vez disso, com a forma "paulina" da *inscriptio.* Ou se considera a falta do pré-escrito como original e, não obstante, Hebreus como verdadeira carta. Então se declara que o autor da carta estaria usando o formulário de carta semita do Oriente Próximo, que não tem pré-escrito[388]; mas esse formulário também não tem conclusão – em contraste com Hebreus. Por isso se fala alhures cautelosamente de um "estilo" epistolográfico "misto"[389], mas como não existe analogia para esse estilo, também essa explicação cai por terra.

Certo é que Hebreus jamais teve um pré-escrito. Porque, por um lado, já as testemunhas cristãs-primitivas mais antigas se empenham na busca de uma explicação para essa ausência, portanto não conhece-

---

385 Cf. E. Grässer, *ThR.* p. 159s.

386 P. ex., Jülicher-Fascher, *Einleitung,* p. 146.

387 P. ex., Overbeck, *Zur Geschichte des Kanons,* 1880, p. 1ss.

388 O. Roller, *Das Formular der paulinischen Briefe,* 1933, 213ss.

389 Feine-Behm, *Einleitung,* 9ª ed., 1950, p. 225.

ram Hebreus de outra forma do que nós a conhecemos. E depois, "1.1ss. é, sem dúvida, um início estilístico que não tolera que se lhe anteponha um pré-escrito"[390].

A fim de avaliar a conclusão epistolar, é preciso primeiro examinar os textos que aparecem como referência a situações concretas de uma comunidade individual: a queixa sobre a carência de fé dos leitores (5.11-6.12), censura por causa da diminuição da freqüência do culto (10.25), a lembrança de perseguições passadas e da abnegação dos destinatários (10.32-34) e a observação de que ainda não teriam resistido até o derramamento de sangue na luta contra o pecado (12.4). M. DIBELIUS demonstrou de modo convincente que em nenhuma dessas passagens existe "correspondência epistolar"[391]: o texto que dá a impressão mais concreta, o retrospecto 10.32ss., reflete as experiências *típicas* de jovens comunidades, como 10.24s. e 12.4 refletem os traços *típicos* de comunidades da 2ª e 3ª geração; e a passagem 5.11-6.12 (20) tem a função de preparar a parte principal 7.1-10.18, que não visa traços específicos de uma comunidade individual, e, sim, a situação geral da Igreja. Em resumo, o autor "tem em vista as experiências regulares que todas ou a maioria das comunidades fazem: ele tem em mira a *Igreja*"[392]. – A conclusão em forma de carta (13.18-25), com seus dados concretos em contraste com o restante do escrito, forma um elemento isolado e não pode caracterizar Hebreus como carta. Mas também não pode levar o ônus demonstrativo para a tese de que Hebreus seria um sermão redigido para determinada comunidade e enviado a ela como carta; pois justamente faltam referências concretas a determinada comunidade individual. Por isso o final epistolar já foi considerado como acréscimo de mão estranha[393]. Essa solução radical, porém, oferece muitas dificuldades[394]. Considero a solução proposta por DIBELIUS como a mais adequada: o final epistolar é uma ficção do autor, que queria dar a sua exposição a convencional conclusão epistolar paulina, "uma

---

[390] KÜMMEL, *Einleitung*, p. 350.
[391] *Botschaft und Geschichte II*, p. 160ss.
[392] DIBELIUS, *loc. cit.*, p. 162,
[393] OVERBECK.
[394] A carta não pode ter terminado com 13.17; e a suposição de que teria concluído com o solene v. 21 é sensivelmente perturbada pelo v. 19; sem ele, poder-se-ia considerar os v. 18,20,21 como bela conclusão de Hebreus, e os v. 22-25 como apêndice epistolar secundário, mas enquanto não se pode demonstrar o caráter secundário do v. 19 em sua posição atual, os v. 18.25 devem ser considerados como a conclusão "epistolar", e isso da mão do autor de Hebreus.

forma literária que carece de qualquer fundo histórico"[395]. Além disso, as informações concretas (trata-se tão-somente dos v. 19,23s.) são ambíguas e não oferecem um quadro claro – e provavelmente isso é intencional.

b) Hebreus como "discurso"

Quando não se parte da conclusão epistolar ou até mesmo da *inscriptio*, e, sim, da impressão geral, então Hebreus se apresenta como tratado tematicamente coeso na forma de um discurso. Se é possível tomá-la por um sermão, e ainda como o único sermão cristão-primitivo que ficou preservado[396], é uma questão que tem que ficar em aberto, do mesmo modo a outra opinião de que ela estaria estruturada rigorosamente conforme o esquema do antigo discurso artístico[397], embora não se possa negar sua composição engenhosa, bem refletida. O autor denomina seu tratado de "discurso de exortação" (λόγος τῆς παρακλήσεως, 13.22) e aponta várias vezes para seu caráter de discurso, assim em 2.5; 6.9, ou acentua a dificuldade e a dimensão de seu objeto (5.11), ou destaca "o essencial do que foi dito" (8.1), ou menciona temas que quer tratar futuramente (6.1s.; 9.5), ou diz que, por falta de tempo, não poderia falar sobre isso em detalhes (11.32). Essas "observações retóricas intermediárias" não são apenas indícios de um "discurso", e, sim, caracterizam, como DIBELIUS acentua expressamente, Hebreus como "subjetiva, retórica, literária"; "com essas características, Hebreus" constitui "uma exceção total dentre os posicionamentos usuais no Novo Testamento"[398]. Até mesmo em Paulo tais observações retóricas intermediárias ocorrem muito esparsamente (Rm 7.1).

O caráter de Hebreus pode ser determinado com mais exatidão ainda, e isso por meio da função e dos motivos da parte preparatória de *5.11-6.20*. Ela quer chamar a atenção dos leitores para a dificuldade do tema principal, censurar sua imaturidade que os tornaria incapazes de compreender esse conteúdo, para então, não obstante, depois de uma declaração positiva ("Em relação a vocês, porém, amados, estamos convencidos das coisas melhores e que servem à salvação, mesmo que nos expressemos de modo tão rigoroso", 6.9), passar para o tema

---

[395] DIBELIUS, *Geschichte der urchristlichen Literatur II*, p. 51.
[396] MICHEL, p. 25.
[397] DEISSMANN, *Licht vom Osten*, 4ª ed., 1923, p. 207.
[398] DIBELIUS, *loc. cit.*, p. 50.

principal, desdobrado em 7.1-10.18. O autor classifica os cristãos, de acordo com o estágio de seu conhecimento, em "imaturos" (νήπιοι) e "perfeitos" (τέλειοι – 5.13s.) e distingue dois tipos de doutrinas, que designa figurativamente com leite e alimento sólido (*ib.*). Denomina o leite para os imaturos de "princípios elementares das palavras de Deus" (5.12) ou "os princípios elementares da doutrina de Cristo" (6.1), e sob isso entende "renúncia às obras mortas e fé em Deus, doutrina dos batismos e da imposição das mãos, ressurreição dentre os mortos e juízo eterno" (6.1s.), portanto os *topoi* do ensino catequético. Chama o alimento sólido para os perfeitos de τελειότης (6.1), e entende sob esse termo a doutrina do sumo sacerdócio de Cristo. A terminologia do trecho e seu modo de falar – apontando para a dificuldade inerente ao assunto e censura da imaturidade como preparação para a ministração de doutrinas mais sublimes, acessíveis somente aos amadurecidos – são do estilo do discurso dos mistérios; são típicos para a preparação de uma instrução esotérica de um λόγος τέλειος, tal como era de praxe em cultos de mistérios, mas também na gnose[399]. Pode-se caracterizar a parte principal 7.1-10.18 literariamente como λόγος τέλειος, e Hebreus como um todo como discurso de mistérios. A isso corresponde seu objeto, "a exposição da salvação cristã na forma de um grandioso *culto de mistérios* que abarca céus e terra"[400].

O interesse de Hebreus está centrado numa soteriologia inteiramente orientada na cristologia. O fato de ela não se limitar a teorias é algo óbvio. Mas a afirmação de que o escopo de Hebreus recairia sobre "a parte parenética"[401] simplifica de modo inadmissível os esforços teológicos do autor, dos quais não teria havido necessidade nessas proporções para fins parenéticos[402].

c) O emprego de tradições

Nos detalhes, o caráter literário de Hebreus é muito complexo. Literária e teologicamente, o autor se encontra em determinadas tradições e trabalha com material existente de origem diversa. MICHEL até fala

[399] E. KÄSEMANN, p. 117ss. – *The Wandering People of God,* Minneapolis: Augsburg, 1984, p. 184ss.
[400] DIBELIUS, *Botschaft und Geschichte II,* p. 163.
[401] MICHEL, p. 27; igualmente KÄSEMANN, *ThLZ* 75, 1950, p. 428s.; E. GRÄSSER, *ThR,* p. 160.
[402] À tese de MICHEL tb. se opõe H. M. SCHENKE, *loc. cit.*, p. 422.

de "tradição colecionada" e KÄSEMANN as designa de particularidade de Hebreus[403]. Sua reconstrução, porém, oferece grandes dificuldades do ponto de vista histórico-formal, histórico-traditivo e histórico-religioso, e leva com demasiada freqüência ao reino das hipóteses. No entanto, é possível dizer com relativa segurança o seguinte:

> Hebreus usa tradições eruditas, as quais se pode denominar, com MICHEL, de "tradições escolásticas didáticas". Cabe aí especialmente a maneira como interpreta a Escritura, na qual tem afinidade com Filo, mas também com autores cristãos, com os autores de Barn e 1Clem, Clemente de Alexandria e Orígenes. No plano metodológico mas também objetivo encontram-se nela muitas afinidades com Filo, sem que houvesse uma dependência literária; objetos da exegese não são apenas textos vétero-testamentários, mas também pessoas e instituições, lugares e ações – com a diferença de que Hebreus não emprega tanto a exegese alegórica, e, sim, mais a exegese tipológica, ocasionalmente a exegese histórico-salvífica[404].

Também faz parte do contexto dessa tradição o *tractatus de fide* Hb 11, um catálogo de figuras vétero-testamentárias em sua maioria, que tem o propósito de demonstrar o que significa "fé" e que começa com uma definição do tema central do v. 1. Esse esquema – definição ou indicação do tema, na maioria das vezes de uma virtude ou de um vício, e ilustração por meio de um catálogo de paradigmas – é tradicional e tem seu "lugar vivencial" na escolástica do judaísmo helenista. Exemplos disso são 4 Macabeus, como um todo uma série de exemplos do domínio da "razão piedosa" sobre as paixões, nele 16.16-23 exemplos da "luta nobre"; além disso Sb 10 (direção de Israel pela Sabedoria divina), Filo, *virtut*, 198ss. (nobreza); *praem et poen* 7-14 (esperança). Da atividade magisterial judaica esse esquema penetrou na atividade magisterial cristã-primitiva; o esquema domina, p. ex., 1Clem 4-39, um tratado que ilustra várias virtudes e vícios além de paradigmas bíblicos, também com paradigmas cristãos e profanos. Hb 11 é o primeiro testemunho para a recepção desse esquema na literatura cristã-primitiva. Aliás, aqui o autor recorre a uma matriz judaica, pois o catálogo que termina com os martírios da época dos macabeus, contém apenas exemplos vétero-testamentário-judaicos;

---

[403] MICHEL, p. 548; KÄSEMANN, *ThLZ* 75, 1950, p. 428.

[404] Cf. R. BULTMANN, "Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode", in: *Exegetica*, 1967, p. 369ss.

a matriz judaica apenas foi levemente cristianizada por duas citações (a menção da ignomínia de Cristo no v. 26 e a observação final no v. 39s.).

Tradicional quanto ao conteúdo também é o mídrashe 3.7-4.11 sobre o Sl 95, o povo de Deus peregrino, ainda que não se possa comprovar a existência de um modelo literário.

Naturalmente Hebreus também emprega muitas tradições cristãs, na maioria das vezes de ordem litúrgica. Cabem aqui em primeiro lugar as citações de 1.3; 7.3*ab* e decerto também 7.25s. Mas trata-se de fragmentos, cuja delimitação e reconstrução permanecem incertas[405]. Possivelmente Hb 1 e 1Clem 36 se baseiam num texto litúrgico comum[406]. Certamente 13.20 é uma citação, pois somente aqui se fala da ressurreição de Jesus em Hebreus.

O autor faz várias referências à "confissão" da comunidade (3.1; 10.19ss.) e a cita em 4.14 ("Jesus, o Filho de Deus") e apresenta sua doutrina como interpretação da confissão da comunidade. Essa interpretação, porém, ele toma, por sua vez, da tradição, provavelmente de uma liturgia da comunidade, emprestando dela a cristologia e a concepção do "sumo sacerdote" (cf. 1 Clem 36.1; 61.3; 64; além disso InFld 9.1). Até onde ele recorre aqui e alhures, por exemplo em suas explanações sobre Melquisedeque, a matrizes literárias ou pensamentos tradicionais é difícil de se constatar nos detalhes. Por sua própria formação retórica, ele é capaz de usar um estilo de alto nível e dar uma forma rítmica a seus textos, de modo que nem tudo que soa rítmico já tem que ser por si só citação. No mais trabalhou a "tradição colecionada" de modo tão soberano que resultou uma concepção teológica totalmente própria, uma concepção que coloca o autor de Hebreus ao lado de Paulo e do evangelista João como o terceiro grande teólogo do NT.

3. Peculiaridade teológica; posição histórico-religiosa e teológica

a) Peculiaridade teológica

"Dominar" a teologia de Hebreus é tão difícil quanto dominar a de Paulo e de João. Ela também aqui não pode ser esboçada em largos

[405] Cf. G. THEISSEN, p. 20ss.
[406] *Ib.*, p. 34ss.

traços[407]; limito-me a alguns traços característicos e que me parecem essenciais.

Que esse discurso de mistérios tem uma tendência soteriológica não é objeto de dúvida. Em contrapartida, são controvertidas duas perguntas: 1) se a concepção do sumo sacerdócio de Cristo ou o "povo de Deus peregrino" constitui a base de Hebreus e 2) qual a importância que compete a suas concepções.

A primeira pergunta deve ser respondida, a meu ver, no sentido de que a concepção do sumo sacerdócio de Cristo constitui a base da teologia de Hebreus e que a concepção do povo de Deus peregrino representa um correlato àquela, que, portanto, a cristologia tem a prioridade sobre a eclesiologia e a parênese. Isso já se depreende da composição de Hebreus e da posição central da parte principal 7.1-10.18, que é puramente cristológica.

Hebreus defende uma teologia da preexistência. Chama a atenção que no esquema da *catabasis* e da *anabasis* de Cristo a ressurreição não tem importância – ela é mencionada somente em 13.20 numa fórmula – e que ela é substituída pela concepção da ascensão a partir da cruz, o que também acontece em Fp 2.9[408]. Além disso chama a atenção que o autor interpreta a exaltação de Cristo sob aspecto duplo: instalação no domínio sobre o universo e instalação na dignidade sumo-sacerdotal. O primeiro aspecto é tradicional; ele é modificado um pouco pelo fato de que "o nome" atribuído ao Exaltado não é "Kyrios" (Fp 2.9-11), e, sim, "Filho" (Hb 1.4ss.). Portanto, "Filho" não é designação essencial do Preexistente, o qual, antes, é predicado como "resplendor da glória e expressão do ser" de Deus (1.3), e, sim, titulação régia do Exaltado; trata-se de uma integração de concepções "adocionistas" na cristologia da preexistência. O segundo aspecto é um produto específico do autor: ele o elaborou autonomamente com base na concepção da *intercessio* celestial de Cristo e da predicação litúrgica de Cristo como Sumo Sacerdote (1Clem 36; 61.3; 64), e nele repousa seu interesse propriamente dito, seu interesse soteriológico. O esboço[409]:

> "Por meio de sua morte, Cristo, o verdadeiro Sumo Sacerdote, abre o caminho para o eterno santuário no céu. Ele mesmo recebe a iniciação

---

[407] Cf. as exposições completas de Dibelius, Käsemann, Schierse, Grässer e Theissen, bem como Käsemann, *Der Ruf der Freiheit*, 4ª ed., 1968, p. 135ss.

[408] Referente a essa concepção cf. G. G. Bertram na edição comemorativa para A. Deissmann, 1927, p. 187ss.

[409] Dibelius, *Botschaft und Geschichte II*, p. 163s.

para esse culto e capacita os cristãos para seguir a ele, o precursor (6.20), e para tornarem-se eles mesmos iniciados desse culto. O poder de bênção da ida de Jesus da cruz ao santuário celestial é suficiente de uma vez por todas; pois ele não ocorreu no mito de tempos passados, e, sim, dentro da História, e todos os crentes podem seguir o caminho de Cristo e, desse modo, receber por sua vez a iniciação para o santuário, isso é, podem 'achegar-se' (no sentido cúltico), podem 'aproximar-se' de Deus. A Igreja é constituída, portanto, daqueles que, graças ao precursor Jesus Cristo, podem aproximar-se ao santuário celestial..."

As duas instalações acontecem simultaneamente (5.5-10). O autor faz diferença entre elas porque o governo universal do "Filho" ainda não é completo, enquanto o poder salvífico do "Sumo Sacerdote" não necessita mais de nenhum complemento, e os crentes devem dirigir-se somente a ele (2.5-18). Por fim é notável que as afirmações sobre Cristo se aproximam bastante das sobre os cristãos; Cristo tem que tornar-se em tudo igual aos "filhos", seus irmãos (2.10s.,14), ser tentado como eles (2.18; 4.15), aprender obediência como eles (5.8s.), a fim de poder levar a cabo sua obra salvífica (2.15ss.) – uma concepção que também está em João (17.18s.) e, em princípio, também em Gl 4.4s[410]. A segunda pergunta, pela importância dos pensamentos cúlticos, é, mais precisamente, a pergunta por que o autor apresenta a salvação na forma de um mistério de culto. Essa pergunta se impõe tanto mais quanto o culto salvífico é um assunto puramente celestial, ao qual não correspondem celebrações cúlticas na terra, e, sim, somente o ouvir da transmissão da palavra (2.1-4; 4.12s.). Existem motivos atuais para essa apresentação cúltica da salvação?

Viu-se nela uma discussão com o culto do templo de Jerusalém, que deveria mostrar que esse estava extinto pela nova *diatheke* (aliança) estabelecida por Cristo. Como leitores de Hebreus presumiram-se correspondentemente judeus-cristãos palestinenses, sacerdotes de Jerusalém ou também sacerdotes de Qumran; acreditava-se que de 9.9s.; 13.13s. se poderia concluir que o culto no templo ainda estava sendo realizado. Mas uma datação antes de 70 d.C. é insustentável (*vide* p. 282). Sobretudo o autor não fala do templo herodiano; ele não o conhece nem seu culto pessoalmente, como mostram ocasionais equívocos (de acordo com 7.7 o sumo sacerdote oferece diariamente sacrifícios por seus próprios pecados e pelos do povo, de acordo com 9.3s., o

[410] Cf. DIBELIUS, *loc. cit.*, p. 164.

altar dos incensos está no santo dos santos; as duas informações não conferem). O autor fala antes do tabernáculo do Pentateuco, e isso sem qualquer referência concreta ao culto no templo de Jerusalém. Suas exposições sobre o culto evidentemente também não são um confronto com o judaísmo como um correlato atual. Sem considerar o fato de que o "santuário" (com tudo que diz respeito a ele) jamais foi ponto de controvérsia entre cristãos e judeus, ou entre gentios-cristãos e judeus-cristãos – já por motivos geográficos e temporais[411] – o ponto de controvérsia era, antes, a Lei – falta em Hebreus totalmente o contraste entre (cristãos) judeus e (cristãos) gentios, bem como todo o vocabulário correspondente.

Em contrapartida, G. THEISSEN introduziu no debate uma razão totalmente diferente para o emprego das categorias cúlticas. Ele procura implementar a hipótese de que Hebreus pressuporia uma religiosidade cristã baseada em mistérios (transmissão sacramental da salvação; compreensão da Eucaristia como sacrifício, em cuja celebração Cristo sempre exerce a função do sumo sacerdote; escatologia presente; diminuição do problema do pecado e de seu perdão), e se separaria, no interesse do auto-sacrifício de Cristo acontecido uma vez por todas, de tais pensamentos dos mistérios. Por volta do fim do séc. I realmente é verossímil imaginar uma tal religiosidade com tudo que a envolve. A principal objeção contra a tese de THEISSEN é o caráter apolêmico de Hebreus[412]; mas a discussão de Efésios (com os gentios-cristãos) também transcorre sem qualquer polêmica.

Acreditando-se que se deve negar motivos contemporâneos para a apresentação da salvação na forma de mistério cúltico, então é necessário supor que a dispendiosa argumentação com categorias cúlticas na individualidade literária do erudito autor é puramente "acadêmica".

b) Posição histórico-religiosa[413]

Conforme já foi dito, com o uso que faz do AT, com sua exegese erudita e em todo seu modo de argumentar, Hebreus está na tradição da sinagoga helenista e de Filo, em termos mais gerais: do "escolasticismo cristãos-judaico" que tinha sua sede em Alexandria, mas que não estava restrita a essa cidade. Dos escritos cristão-primitivos

---

[411] Única exceção: At 7.
[412] KÜMMEL, p. 353 e n. 51.
[413] Cf. GRÄSSER, *ThR*, p. 167ss.

pertencem igualmente a essa tradição 1Clem e Barn; mas a comparação com eles mostra que Hebreus tem bem mais afinidade com Filo no modo de pensar do que aqueles. Essa afinidade encontra-se nas tradições e especulações mitológicas comuns. E essas são, por sua vez, de natureza gnóstica. Cabem aqui o mito do homem e a concepção da preexistência das almas, que aparece em Hb 2.11ss. A pergunta se existe alguma afinidade com pensamentos de Qumran é controvertida e também não pode ser respondida com segurança positivamente nem mesmo depois da descoberta dos fragmentos sobre Melquisedeque (11Qmelch)[414]. Também é duvidoso se esses fragmentos permitem associar Hebreus a uma mística *merkaba* judaica[415]. Os estudos mais recentes mostram em todo caso que, do ponto de vista histórico-comparativo das religiões, Hebreus se encontra num complexo sistema de referências e que alternativas simplórias não bastam.

c) Posição histórico-teológica

Apesar das múltiplas referências literárias, ou histórico-tradítivas e histórico-religiosas, é difícil enquadrar Hebreus histórico-teologicamente; estabelecer uma genealogia histórico-teológica é de todo impossível. Temos que nos satisfazer com a constatação de afinidades e diferenças. Em 2.1-4, o autor se revela como membro da segunda ou terceira geração cristã. Por isso é conveniente determinar sua relação com os autores cristãos daquela época. Hebreus tem semelhanças com 1Clem em várias tradições, com Barn no modo do uso das Escrituras, com At em linguagem e estilo, com as Past em algumas concepções cristológicas, porém, em nenhum desses escritos tem semelhança na teologia, embora se encontre do mesmo modo diante do problema central dessas gerações de cristãos, diante da pergunta da presença atual da salvação. Hebreus nega, como se pode verificar ao longo de todo o texto, a transmissão sacramental da salvação, mas também por meio de instituições sacras e jurídicas (p. ex., o episcopado de ordem divina em Inácio, a ordem hierárquica conforme a vontade de Deus em 1Clem 40-43, a tradição e sucessão apostólica em Lucas/Atos e nas Past, ou por meio da história salvífica de Lucas/Atos). Também para Hebreus a verdade do Evangelho e o acesso à

[414] Cf. THEISSEN, p. 135ss.
[415] SCHENKE, p. 423ss.

salvação estão ligados à pureza da tradição, como o mostra o significativo trecho 2.1-4. Para Hebreus, a tradição não é παραθήκη apostólica, garantida, administrada e disponível institucionalmente como nas Past, antes acontece no "falar" e no "ouvir", e se torna legal e passa a vigorar (βεβαιοῦσθαι v. 3) por meio do "testemunho" de Deus no Espírito Santo. A fundamentação do caráter compromissivo da tradição por meio desse "testemunho" de Deus exclui uma pretensão jurídica dos líderes dirigentes e é expressão da indisponibilidade da palavra de Deus e com isso da σωτηρία. Os líderes dirigentes – eles se chamam ἡγούμενοι – não têm sua alta autoridade como titulares de algum cargo eclesiástico, e, sim, como portadores dessa palavra (13.7,17). Nessa ligação de palavra e salvação em 2.3, expressa-se uma decisiva teologia da palavra (cf. 1.1s.; 4.12s.). Com ela, Hebreus está isolado em sua época; talvez encontre uma analogia no Evangelho segundo João.

No tempo anterior, somente em Paulo. Os pontos de vista comuns (Cristo Filho de Deus, mediador preexistente da criação, morte expiatória; a concepção da nova aliança, da importância da fé; emprego de passagens vétero-testamentárias idênticas) e os pontos de vista diferentes foram analisados muitas vezes. Porém, quase todos os pontos comuns não são especificamente paulinos, não demonstram que Hebreus é literariamente dependente de Paulo e também não permitem que se determine sua teologia como uma continuação da de Paulo. Mas o que liga de fato os dois autores é, uma vez, a cristologia; não tanto a cristologia da preexistência com seu desaparecimento quase total das tradições a respeito do Jesus terreno (também Hb 5.7s não é uma referência biográfica e, sim soteriológica), e, sim, a concepção da morte expiatória de Jesus como concepção do evento salvífico: Paulo desenvolveu essa afirmação de fé cristã-primitiva a uma doutrina da justificação, o autor de Hebreus a elaborou com base nela sua doutrina do auto-sacrifício do Sumo Sacerdote Cristo, duas interpretações paralelas. Outro ponto que os une é a teologia da Palavra na qual o evento salvífico se torna presente. Do ponto de vista da história da teologia, o autor de Hebreus não é discípulo de Paulo, mas é um teólogo que tem afinidades com Paulo em sua concepção fundamental. Que ele estaria ligado ao círculo de Estêvão, é uma suposição tão bonita quanto é impossível prová-la. Teológico-historicamente, Hebreus é como seu Melquisedeque em 7.3: ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος (sem pai, sem mãe, sem genealogia) (OVERBECK).

4. Autor, data e lugar da redação

a) Autor

O autor é desconhecido e assim permanecerá. A suposição mais antiga de que seria Paulo, é testificada literariamente pela primeira vez por Clemente de Alexandria[416], que, no entanto, se baseia numa tradição mais antiga, na afirmação "do bem-aventurado presbítero"[417]. Ela se tornou decisiva na Igreja oriental, no Egito e na Síria. Os eruditos alexandrinos, porém, reconheceram essa concepção somente de modo modificado; Clemente achava que Lucas teria traduzido a carta escrita em hebraico para o grego (pois Hebreus revelaria semelhança no estilo com Atos), e Orígenes achava que o escrevente seria Clemente Romano[418]; mas ambos achavam que o autor seria Paulo. No mais antigo manuscrito paulino, no papiro 46, Hebreus consta em segundo lugar, depois de Romanos e antes das Coríntios. A Igreja ocidental posicionou-se de modo cético contra a autoria paulina. O Cânon Muratori sequer a menciona; Tertuliano a atribui a Barnabé. O Ocidente dignou-se a reconhecer Hebreus como paulino e a canonizá-la só tardiamente sob a influência, ou sob a pressão da Igreja oriental; é muito bonita a fórmula concessiva do Sínodo de Cartago de 397: "*Epistulae Pauli apostoli tredecim, eiusdem ad Hebraeos una*"[419]. – Para Lutero o autor de Hebreus era Apolo, para HARNACK era Priscila. O jogo de adivinhação sobre a autoria é empreendimento vão; também sequer é seguro que seu nome é mencionado de algum modo na literatura cristã-primitiva. O autor era um homem da segunda ou terceira geração cristã (2.1-4) e tinha elevada formação – mais não podemos dizer a seu respeito.

---

[416] Nas "*Hipotiposes*" perdidas, citadas em Eusébio, *Hist. Eccl.* VI 14, 2s.

[417] Em Eusébio *Hist. Eccl.* VI 14,4. Uma tradição indelével, passada de compêndio a compêndio, afirma que Clemente se basearia para isso em Pantainos; isso, porém, não confere; nas passagens de Pantainos citadas por Eusébio a respeito de Hebreus. Clemente não menciona o Pantainos, e nas passagens sobre Pantainos ele silencia a respeito de Hebreus; que o "bem-aventurado presbíteros" (Eusébio, *Hist. Eccl.* VI 14,4) seria idêntico com o Pantainos não se depreende das citações de Clemente por Eusébio, mas parece ser uma conclusão de T. ZAHN (*Forschung zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur III*, 1884, pp. 157-161, 168-176).

[418] De acordo com Eusébio, *Hist. Eccl.* VII 25,11ss.

[419] E. PREUSCHEN, *Analecta II, Zur Kirchengeschichte*, 2ª ed., 1910, p. 72.

b) Data e lugar da redação

Uma datação precoce, antes da destruição de Jerusalém, não é exeqüível, visto que Hebreus não tem em vista o templo herodiano, e, sim, o tabernáculo. Na maioria das vezes vê-se o *terminus ad quem* em 1Clem, o qual parece citar Hb 11.37 e 1.3ss. em 17.1 e 36.3-5; mas que 1Clem fosse literariamente dependente de Hebreus é uma tese que foi posta em dúvida por G. THEISSEN com fortes argumentos[420]. A menção de perseguições em 10.32ss.; 12.4 nada produz cronologicamente; ela pode, mas não necessariamente, referir-se à perseguição sob Domiciano. O único testemunho sério é 2.3: de acordo com ele, a carta foi redigida nos anos 80 ou 90.

O lugar da redação pode ser determinado mais pelos pontos comuns entre Hebreus e 1Clem nas tradições litúrgicas do que por 2.3. Eles apontam para a "Itália" (13.24), mais especificamente, para Roma como o mais provável lugar de redação.

[420] *Loc. cit.*, p. 34ss.

CAPÍTULO III

OS EVANGELHOS SINÓTICOS E ATOS DOS APÓSTOLOS

§ 17. INTRODUÇÃO

Bibliografia:

G. BORNKAMM, *RGG II*, 3ª ed., 1958, cl. 749ss.
G. FRIEDRICH, *TWNT II* 1935, 718ss.
H. KÖSTER, "Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern", *TU 65*, 1917.
W. SCHNEEMELCHER, HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, 3ª ed., I, 1959, p. 41ss.
P. STUHLMACHER, "Das paulinische Evangelium I. Vorgeschichte", *FRLANT 95*, 1968.

1. Εὐαγγέλιον e o Evangelho como livro

No uso lingüístico geral entre os cristãos, a palavra "evangelho" designa duas grandezas distintas: 1) a mensagem cristã e 2) um *livro* intitulado de Evangelho, isso é, um livro que relata a respeito da vida e atuação, sofrimento, morte e ressurreição de Jesus. Esse segundo uso, o uso literário, encontra-se pela primeira vez no séc. II, não, porém, no NT. Neste a palavra εὐαγγέλιον é um termo técnico da linguagem cristã missionária e significa sempre "mensagem, pregação", entenda-se, pregação transmitida *oralmente*. Excluindo as poucas passagens nas quais o termo se refere à mensagem de Jesus, εὐαγγέλιον sempre é a mensagem que tem por conteúdo a Jesus Cristo e a salvação revelada nele (Rm 1.1ss., etc.). Como essa mensagem é *uma só*, existe somente uma única mensagem salvífica. Por isso εὐαγγέλιον nunca é usado no plural, por isso também pode ser usado em termos absolutos (Rm 1.16), sem definições detalhadas que indicassem sua

origem (θεοῦ, Rm 1.1) ou seu conteúdo (τοῦ Χριστοῦ, 2 Co 2.12). Os cristãos mais antigos atribuíam valor salvífico somente à morte e à ressurreição de Jesus, não a suas palavras e a seus feitos, ou a outros acontecimentos de sua história, como o mostram as fórmulas *pístis*; e Paulo designa a fórmula de 1 Co 15.3-5, que enuncia o significado salvífico da morte e do ressurreição de Cristo, como εὐαγγέλιον (v. 1). Somente esses dois eventos da vida terrena de Jesus fazem parte do εὐαγγέλιον.

Como aconteceu que as exposições *literárias* da *história terrena* de Jesus receberam o nome de Evangelho, respectivamente Evangelhos, que o conciso conceito teológico se transformou em designação literária? Não é possível esclarecer completamente esse processo literaturizante, e ele evidentemente também não ocorreu em linha reta. Em todo caso, não é correto afirmar "que (no NT) tanto a história de Jesus quanto a do querigma cristão foram colocados sob o conceito maior 'evangelho'"[421], como mostra uma consulta à concordância. Somente uma única vez no NT a história de Jesus é colocada sob esse conceito maior, por Marcos – "Princípio do Evangelho de Jesus Cristo" (1.1) –, que com isso de fato interpreta a descrição escrita dessa história como pregação salvífica. Poder-se-ia supor que esse procedimento tivesse feito escola, o que, porém, não aconteceu. Os sucessores imediatos de Marcos, a saber, Mateus e Lucas, não lhe seguiram neste ponto. Na verdade é compreensível o fato de não poderem adotar a frase de Mc 1.6, porque seus livros tinham "princípios" totalmente diferentes, mas é característico que também não usaram a expressão "Evangelho de Jesus Cristo" de modo algum, também não para caracterizar sua apresentação de Jesus. Aliás, nos Evangelhos canônicos, a palavra εὐαγγέλιον encontra-se somente ainda em Mateus (quatro vezes)[422], em Lucas e João o termo falta totalmente, em contrapartida ocorre duas vezes em Atos de Lucas (15.7; 20.24), mas em parte alguma tem sentido literário. Esse também não pode ter-se desenvolvido do uso técnico de verbo εὐαγγελίζεσθαι[423].

---

[421] E. KÄSEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. II (v. II), 1964, p. 46.

[422] Das sete passagens de Marcos, Mateus adotou somente duas e as modificou: 2.14; 26.13 (= Mc 13.10; 14.9) e incluiu duas formulações próprias: 4.23; 9.35; em nenhuma das passagens a palavra é usada em termos absolutos.

[423] O verbo falta em Marcos, encontra-se uma vez em Q (Mt 11.5; Lc 7.22 numa citação do AT) e várias vezes em sentido técnico, e não-técnico em Lucas e Atos (*vide* concordâncias e BULTMANN, *NT*, p. 90).

Não ajuda muito a literatura cristã-primitiva extra-neotestamentária.

Na maioria das vezes εὐαγγέλιον não tem sentido literário nos pais apostólicos[424]. Mas em cinco passagens o termo aparece em fórmulas de citação. No entanto, a fórmula Did 8.2, que introduz o Pai-Nosso, "como o Senhor ordenou em *seu* Evangelho", não se refere a um livro, e, sim, à pregação oral de Jesus; isso poderia constar igualmente em Did 15.4 ("como vocês o têm no Evangelho de nosso Senhor"), se a fórmula imediatamente precedente 15.3 não usasse o termo de modo absoluto ("como vocês o têm no Evangelho"), apontando com isso aparentemente para um documento literário. Em Did 11.3 certamente a expressão "os mandamentos do Evangelho" se refere à pregação oral. Em contrapartida, a fórmula de citação em 2Clem 8.5 ("pois o Senhor diz no Evangelho"), a qual introduz uma reprodução quase idêntica a Mt 25.21-23; Lc 16.10-12, refere-se inequivocamente a um documento literário, ainda que não seja certo a qual. Se também nesta passagem, como também nas passagens semelhantes de Did 15.3s., "Evangelho" ainda se refere ao conteúdo não a um livro, fica, não obstante, a pergunta como se tornou possível referir o termo a um livro. Como as citações assim introduzidas não procedem de Marcos, como Did e 2Clem evidentemente não conhecem Marcos[425], esse emprego de εὐαγγέλιον não pode remontar diretamente a Mc 1.1, e tem que ter outra origem – essa, porém, não pode ser determinada claramente[426].

Por volta de meados do séc. II manifesta-se um fenômeno contraditório. Por um lado, ainda não se emprega uma designação uniforme para as exposições da história de Jesus, embora seu número crescesse paulatinamente. Pápias de Hierápolis, ao qual o grande número de tais exposições causou dificuldades, evita a expressão "Evangelho" nos fragmentos de sua obra que nos ficaram preservados; ele fala de Marcos e Mateus como autores, mas usa para seus livros diferentes expressões ("o que foi dito e feito pelo Senhor"; portanto as palavras e os feitos do Senhor, ou simplesmente "os ditos do Senhor")[427]. Em contrapartida, seu contemporâneo e correligionário Justino, emprega uma vez até mesmo o plural εὐαγγέλια (οἱ ἀπόστολοι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν,

[424] Barn 5.9; 8.3; 1Clem 47.2; InFld 5.1; 8.2; 9.2; InEsm 5.1; 7.2.
[425] Cf. KÖSTER, *Synoptische Überlieferung*, pp. 99ss.; 109s.; 239ss.
[426] Referente ao emprego do termo nos pais apostólicos, *vide* KÖSTER, *loc. cit.*, *et passim.*
[427] Eusébio, *Hist. Eccl.* III, 39.

ἃ εὐαγγέλια καλεῖται, Apol I 66.3). Aqui "Evangelho" é o nome de um gênero literário, o qual se apresenta em várias obras. Apenas quando é usado o plural "evangelhos" está concluído claramente o processo de literalização da palavra. Ela ocorre simultaneamente no círculo de Justino, mas não no de Pápias. Ela também se impôs apenas paulatinamente no cristianismo[428]. Ainda demorou muito até que "por volta do ano 400 se falasse tranqüilamente, p. ex., do '*Evangelium Sancti Lucae*'[429], portanto do "Evangelho de ...".

O emprego da palavra "evangelho" referente ao conteúdo para designar o evangelho-livro, como o temos, p. ex., em 2Clem 2.8 e talvez em Did 15.3s., e ocasionalmente também em Justino, ainda persistiu por muito tempo. O crescente número de apresentações da história de Jesus ou de partes dela exigiu designações distintivas (títulos), e isso também lá onde não estavam em uso várias apresentações, e, sim, apenas uma única. A intitulação foi feita nas *inscriptiones* ou também *subscriptiones* por meio de κατά com o nome do verdadeiro autor ou de um autor fictício:

> εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην (P 66, ca. 200), ou τὸ κατὰ Πέτρον ou Θωμᾶν εὐαγγέλιον, τὸ κατὰ Βασιλείδην εὐαγγέλιον, etc.; nos códices neotestamentários encontra-se com freqüência a forma abreviada κατὰ Μαθθαῖον, Μᾶρκον, etc. A intitulação com κατά firmou-se a tal ponto que ocasionalmente entrava na Bíblia latina sem ser traduzida ("cata Mateo")[430], ou também era usada em obras que não eram caracterizadas segundo o autor, e, sim, segundo o círculo que as usava (p. ex., τὸ κατὰ Αἰγυπτίους εὐαγγέλιον, τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον)[431].

O sentido original da intitulação com κατά mais o nome não era somente o de distinguir esses livros um do outro, e, sim, antes de tudo, o de caracterizá-los como unidade quanto ao conteúdo: trata-se do "Evangelho" *único* "segundo (a descrição de) João" ou de alguém outro. Quando, na segunda metade do séc. II se formava o cânon dos quatro Evangelhos em círculos eclesiásticos, essa compreensão foi fixada

---

[428] Em torno de 190 d.C., Teófilo de Antioquia fala de "evangelistas", os quais ele equipara aos profetas vétero-testamentários e os designa como portadores do mesmo espírito (*Ad Autolycum* III 12).

[429] JÜLICHER, *Einleitung*, p. 273.

[430] JÜLICHER, *loc. cit.*

[431] Cf., p. ex., Orígenes, Griechische Fragmente zu Lc 1 em E. KLOSTERMANN, *Apokrypha II* (Kleine Texte 8) (929) 4; Eusébio, *Hist. Eccl. III* 27.4; IV 22.8 em KLOSTERMANN, *loc. cit.*, p.5.

expressamente. Irineu fala do "Evangelho tetrapartido"[432]; num índice dos textos de leitura recepcionados na cristandade ocidental, o chamado *Canon Muratori* (séc. II/III), o Evangelho segundo Lucas se chama "o terceiro livro do Evangelho, segundo Lucas"[433]; a essa compreensão também corresponde a fórmula de citação "no Evangelho" sem qualquer acréscimo para indicar em qual deles. Não obstante não se pode ignorar que a intitulação κατά não preservou seu sentido original: quando escritores eclesiásticos, p. ex., Orígenes, falam do Evangelho segundo Tomé, segundo Matias, segundo Basílides, segundo os egípcios, mas condenam esses livros como heréticos, pelo menos esses não empregam mais essa designação em seu sentido original, e, sim, somente porque se tornou costumeira, isso é, como designação literária de um gênero – também quando esses títulos são compreendidos em princípio no original sentido conciso; mas os autores eclesiásticos precoces do séc. II/III d.C. falam a respeito dos quatro livros que se tornaram "canônicos" com naturalidade como "dos (quatro) Evangelhos"[434], portanto de "Evangelhos" como gênero literário, ao qual também pertencem, do ponto de vista literário, as obras "apócrifas" por eles rejeitadas.

Sobre o processo de literarização do termo εὐαγγέλιον deve ser dito em resumo: o gênero literário aqui em questão, provavelmente não recebeu um "nome" literário por seu presumido criador Marcos, e demorou cerca de 80 anos até que recebeu sua denominação literária definitiva. Como isso aconteceu não pode mais ser comprovado por documentos. Deve-se pressupor um uso lingüístico comum que foi se impondo paulatinamente, para entender e denominar as exposições literárias da história de Jesus como "Evangelho", como anunciação salvífica. Esse uso lingüístico parece ser motivado por Mc 1.1; mas os elos intermediários entre essa passagem e os comprovantes correspondentes mais próximos (Did 15.3s.; 2Clem 8.5) faltam. Embora o suposto criador do gênero também tenha sido o primeiro que o subordinou ao conceito maior εὐαγγέλιον, o gênero pôde ser cultivado e desenvolvido, sem que esse conceito desempenhasse um papel relevante ou qualquer papel (Lucas, João); assim como Marcos não derivou o gênero do conceito εὐαγγέλιον, assim também ele não é constitutivo para o gênero "Evangelho".

---

[432] *Haer III* 11, 8.

[433] Linha 2: *tertio euangelii librum secundo Lucan.*

[434] P. ex., Irineu, *Haer. III* 11, 9; Clemente de Alexandria, *Strom I* 136, 2; III 93, 1; Orígenes, *loc. cit.*

É digno de nota o fato de que a designação de gênero estava em uso em todas as correntes cristãs-primitivas, que ela era aplicada inclusive pelos escritores eclesiásticos não apenas aos Evangelhos "canônicos", e, sim, sem hesitar, também aos Evangelhos "apócrifos", até mesmo aos rejeitados como heréticos, que, portanto, não se procedeu a uma restrição dogmática do emprego literário do termo. A partir desse uso lingüístico cristão-primitivo as ocasionais tentativas modernas de admitir a denominação de gênero "Evangelho" somente para Marcos, ou, na melhor das hipóteses ainda para João, parecem uma arbitrariedade a-histórica e dogmática. Naturalmente cada um dos Evangelhos deve ser avaliado em sua especificidade literária e teológica, e em muitos casos se deve perguntar se pertencem com justiça sob esse gênero literário. Mas o cristianismo precoce, que criou essa designação de gênero, não conhecia qualquer evangelho-livro que servisse de parâmetro para demonstrar esse direito; e a noção da ciência crítica da importância histórica de Marcos (da qual, aliás, o cristianismo primitivo nada sabia) não nos dá o direito de declarar Marcos como "Evangelho" normativo (o que ele nunca foi) e de criar um novo conceito de gênero "Evangelho", ao qual o pesquisador individual pudesse atribuir ou negar a seu bel-prazer como predicado de valor; ainda voltaremos a esse assunto.

Por fim ainda devem ser mencionados, neste contexto, alguns casos particulares.

Entre os manuscritos cópticos, descobertos em Nag Hammadi, encontram-se quatro obras que ostentam a autodenominação "Evangelho": "O Evangelho segundo Tomé", "O Evangelho segundo Filipe", "O Evangelho Egípcio" e "O Evangelho da Verdade". No caso dos dois primeiros, essa autodenominação se encontra no fim, como subscrito, no caso do terceiro ela se encontra acima de outro título, e no caso do quarto, no início, na primeira frase.

Observações paleográficas e outras (a ocorrência de diversos títulos na mesma obra) levaram à suposição de que "Evangelho" – com exceção do caso do "Evangelho da Verdade" – não faz parte do texto original, e, sim, foi acrescentado posteriormente como título pelos escribas[435]. Seja como for, nos quatro casos não se trata de um evan-

[435] Cf. J. M. ROBINSON in: H. KÖSTER e J. M. ROBINSON, *Entwicklungslinien*, 1971, p. 71ss. (aqui mais literatura). Parece-me relativamente certa a secundariedade do título "Evangelho" nos casos do Evangelho Egípcio e do segundo Filipe; referente a esse último caso, cf. esp. H. G. GAFFRON, "Studien zum koptischen Philippusevangelium", *Diss. ev. theol.*, Bonn, 1969, p. 10ss.

gelho-livro no sentido literário; o Evangelho segundo Tomé é uma coleção de ditos de Jesus, o Evangelho segundo Filipe é uma coleção de ditos de ordem totalmente diferente, que, todavia, contém alguns ditos de Jesus; o Evangelho Egípcio é um texto apocalíptico com inserções litúrgicas, e o Evangelho da Verdade é preferencialmente designado de homilia. Com freqüência se vê na intitulação dessas obras com "Evangelho", também onde ela é original, a intenção apologética, ou polêmica dos usuários gnósticos de colocar esses escritos no mesmo nível dos costumeiros evangelhos-livro ou contrapô-los a eles[436]. Outra explicação, porém, parece mais plausível: trata-se da retomada do original, não-literalizado uso de εὐαγγέλιον = mensagem salvífica. No Evangelho segundo Tomé esse sentido se manifesta quando se compara o subscrito "O Evangelho segundo Tomé" com o início: "Estas são as palavras secretas pronunciadas por Jesus em vida e que Dídimo Judas Tomé registrou. E ele disse: Quem encontrar a explicação dessas palavras, não provará a morte". Além disso, nos três outros textos esse sentido de "Evangelho" está evidente. – Esses exemplos explicitam duas coisas: 1) a literalização do termo "Evangelho" não se impôs de forma tão geral que tivesse desalojado seu sentido original; esse sentido original pode, ocasionalmente, ser incluído conscientemente no emprego literário (título); 2) nesse uso literário-teológico, "Evangelho" também pode – todavia, até onde se pode constatar, somente em círculos gnósticos – tornar-se título de obras que não são Evangelhos no sentido literário e cujo gênero deve ser primeiro determinado.

2. Os Evangelhos sinóticos

Os primeiros três Evangelhos do cânon neotestamentário, Mateus, Marcos e Lucas, estão intimamente co-relacionados por conteúdo, estrutura e pelo modo de exposição do assunto, e se distinguem, nesse sentido, de João. Em conexão com J. J. GRIESBACH, que em sua *"Sinopse"* (1776) imprimiu os textos paralelos lado a lado para fins de comparação, esses Evangelhos são chamados de sinóticos, ou de Evangelhos sinóticos. Por causa de sua afinidade, eles têm que ser tratados em conjunto.

---

[436] Para isso recorre-se de preferência à feroz crítica de Irineu ao "Evangelho da Verdade": essa denominação seria uma insolência, pois o livro não conteria nem a verdade, nem estaria em concordância com os "Evangelhos dos apóstolos" (*Haer III* 11, 9); essa segunda observação se refere não somente ao conteúdo, e, sim, com razão, também ao gênero.

§ 18. A TRADIÇÃO DA IGREJA ANTIGA SOBRE OS TRÊS PRIMEIROS EVANGELHOS

Textos em K. ALAND, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, 1964, p. 531s. e em HUCK-LIETZMANN, *Sinopse der drei ersten Evangelien*, 9ª ed., 1936, p. VIIss. – Versão brasileira: I. Kayser (org.), São Leopoldo: Sinodal, 1986.

Bibliografia:

W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, 2ª ed., 1964.
J. REGUL, "Die antimarcionistischen Evangelienprologe" (*Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 6*), 1969.

As notícias mais antigas sobre os autores de Marcos e Mateus são de Pápias de Hierápolis e estão preservadas como citações na *História Eclesiástica* de Eusébio (III 39, 14-16); as notícias mais antigas sobre o autor de Lucas e de Atos são de Irineu. Em sua obra "*Interpretação dos Ditos do Senhor*", Pápias tenta selecionar e coletar o autêntico dentre a pululante tradição literária e oral sobre Jesus, isso é, o que remonta até o círculo dos discípulos diretos de Jesus, e de garanti-lo contra abuso "herético". A partir desse contexto devem ser entendidas suas notícias a respeito de Marcos e Mateus.

1. Marcos

Em relação a Marcos, Pápias se baseia nas informações de um πρεσβύτερος anônimo, isso significa, de um portadora da tradição de tempos mais antigos: "E o presbítero afirma o seguinte:

> "Como intérprete de Pedro, Marcos anotou cuidadosamente tudo que tinha guardado na memória, no entanto, não por ordem, as palavras e os feitos do Senhor (οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα). Pois não havia ouvido o Senhor nem o havia acompanhado, mais tarde, porém, como já dissemos, a Pedro, que formulava seus discursos didáticos conforme as conveniências, mas não quis fornecer uma exposição coesa dos ditos do Senhor (σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων). Por isso Marcos não tem culpa (οὐδὲν ἥμαρτεν) se escreveu algumas coisas tal como as tinha na memória. Pois sua única preocupação era a de não

omitir nada do que tinha ouvido ou de reproduzir algo erradamente" (Eusébio, *Hist. Eccl. III* 39, 14s.).

Desse trecho muito discutido[437] é importante para nosso contexto o seguinte: Pápias defende Marcos por causa de duas carências: por causa da ausência de τάξις e por causa de sua redação por um autor que não havia conhecido a Jesus pessoalmente. A opinião de que Marcos teria usado por critério outro Evangelho, que seria normativo para ele, por hipótese, João (JÜLICHER) ou Mateus (KÜMMEL), deverá equivocar-se. Que a primeira hipótese não confere, foi mostrado por W. BAUER[438]; que a segunda não confere se evidencia do fato de que Pápias se manifesta a respeito de Mateus de modo bem mais distanciado do que sobre Marcos. A crítica a Marcos não vem de Pápias, e, sim, de terceiros. Ele não pode negar essas objeções dentre as quais a segunda – Marcos não é um testemunho ocular de um discípulo – é especialmente penosa para sua concepção, mas tenta desarmá-las com tanta maior energia pela afirmação de que o livro não conteria outra coisa senão os discursos didáticos de Pedro reproduzidos com exatidão e de modo completo. Colocar o Evangelho segundo Marcos sob a inatacável autoridade de Pedro – esta é a intenção de Pápias e sua tradição[439] e naturalmente com maior razão dos representantes posteriores dessa teoria[440].

A tendência apologética dessa teoria é evidente. Não obstante é preciso perguntar se a nota de Pápias contém um cerne histórico ou ao menos uma tradição mais antiga.

O fato de que esse Evangelho não é atribuído diretamente a Pedro demonstra que há muito ele fora atribuído a um autor que não pertencia ao círculo dos discípulos ou dos apóstolos; o nome de Marcos como sendo o do autor é, portanto, tradição segura. Como aconteceu,

---

[437] Referente à análise esp. W. BAUER, *loc. cit.*, p. 187ss.

[438] *Loc. cit.*, p. 188ss.

[439] O fato de tratar-se de uma tradição deverá tornar-se plausível menos pala invocação de um presbítero por parte de Pápias do que por Justino, que localiza Mc 3.17 "em suas (sc. de Pedro) memórias" (*Dial,* 106, 3).

[440] De acordo com Irineu, Marcos foi redigido depois da morte de Pedro, de acordo com Clemente de Alexandria, porém, já em seu tempo de vida, e de acordo com Orígenes, Marcos foi redigido por ditado de Pedro; de acordo com Eusébio, o príncipe dos apóstolos aprovou o livro para o uso eclesiástico: quanto mais tardias as notícias, tanto mais patriarcal o Evangelho. Todas elas remontam à notícia de Pápias e são historicamente sem valor.

porém, que esse autor foi relacionado com Pedro? O livro em si não ofereceu nenhum motivo para isso; pois nele Pedro desempenha um papel significativamente menos proeminente do que em Mateus e Lucas; sem a nota de Pápias, não ocorreria a ninguém procurar e encontrar em Marcos reminiscências pessoais de Pedro. Deverá ter sido outro o motivo. Acontece que, já bastante tempo antes da nota de Pápias, certo Marcos havia sido relacionado com Pedro, a saber, em 1 Pe 5.13 ("Saúda-os Marcos, meu filho"); isso refere-se ao companheiro temporário de Paulo (Fm 24), que também é mencionado em Atos (12.12.25; 13.5,13; 15.37ss.) sob o nome de João Marcos e que agora aparece como "filho", isso é, como discípulo de Pedro; essa passagem é o primeiro comprovante para a ligação de Pedro com Marcos. Como 1 Pedro era conhecida na Ásia Menor e foi usada por Pápias, de acordo com o testemunho de Eusébio, impõe-se a suposição de que essa passagem levou a que também se fizesse de Marcos, como discípulo de Pedro, o autor do Evangelho de Marcos, que portanto 1 Pe 5.13 representa o elo de ligação entre a tradição pré-papiana a respeito do nome do autor de Marcos e a nota de Pápias sobre Pedro como patrono do Evangelho de Marcos. No entanto, a confiabilidade histórica de 1 Pe 5.13 é mais do que duvidosa (*vide abaixo* p. 615s. Mas também independentemente disso a nota de Pápias é historicamente sem valor pelo simples fato de sua concepção incorreta do surgimento de um Evangelho. Se a tradição pré-papiana a respeito do nome do autor se refere a João Marcos ou a algum outro Marcos, isso pode ser dito tão pouco como se o autor realmente se chamava Marcos: o próprio livro não oferece pistas nesse sentido.

2. *Mateus*

De acordo com a tradição da Igreja Antiga, o autor do primeiro Evangelho é o Mateus mencionado em todos os catálogos dos doze. Diferente do que Marcos, no caso de Mateus não é difícil explicar a origem do nome do autor; está evidente que o fato de que o coletor de impostos, chamado por Jesus em Mt 9.9; 10.3, se chama Mateus, e não Levi, como consta em Mc 2.14; Lc 5.27, como indicação autobiográfica do autor. Tudo que vai além do nome do autor na tradição da Igreja Antiga, remonta a uma breve nota de Pápias: "Mateus, na verdade, redigiu τὰ λόγια em hebraico, cada qual, porém, os traduziu conforme era capaz" (Eusébio, *loc. cit.* 16). Que τὰ λόγια se refere a todo o Evangelho de Mateus não se deveria mais contestar. A tese de um Mateus "hebraico", isso é, aramaico, e suas numerosas traduções é historicamente inconsistente, pois Mateus não é uma tradução.

É difícil saber o que Pápias pretendeu com essa tese, visto que não conhecemos seu contexto; dificilmente ele quis desculpar o grego sofrível (que, aliás, é melhor do que o de Marcos) com um argumento filológico. Não se está entrando em caminho errado quando se tenta entender a tese no contexto da tendência geral de sua obra, ou seja, a de estabelecer e interpretar a tradição confiável a respeito de Jesus. Ao mencionar as muitas "traduções" sofríveis, Pápias certamente tinha em vista o fato de que Mateus era tido em alta estima entre os gnósticos e judeus-cristãos[441] e que esses últimos possuíam Evangelhos próprios, semelhantes às versões retrabalhadas de Mateus, ou tinham outras afinidades com ele (*vide abaixo* p. 790s.), e que queria proteger o Evangelho de Mateus contra esses abusos; o que hereges deduzem dele não tem respaldo da parte do apóstolo Mateus, o Evangelho de Mateus deles não pode ser o certo; daí a tese do original aramaico e das traduções gregas. Com ela Pápias pôde salvar Mateus para a Igreja "ortodoxa" e desacreditar seu uso entre os "hereges". Não que tivesse a pretensão de possuir o original – Eusébio certamente teria mencionado tal fato – mas seu Evangelho de Mateus grego certamente era confiável e, além disso, ele se comprometeu a constatar o certo por meio de "explicação". Essa nota de Pápias não tem valor histórico para a origem de Mateus; mas ela é o mais antigo testemunho para o nome do autor, o qual já era natural para Pápias, e um comprovante para as controvérsias em torno desse livro.

3. Lucas

Eusébio não inBforma nenhuma afirmação de Pápias sobre Lucas e João. Esse silêncio de Eusébio significa, conforme W. BAUER o mostrou corretamente[442], que Pápias nada disse a respeito desse Evangelho, ou disse coisas tão desagradáveis que Eusébio preferiu não transmiti-lo à posteridade. A razão para a atitude de Pápias é, sem dúvida, a seguinte: Lucas era o Evangelho do arqui-herege Marcião.

A tradição da Igreja Antiga atribui Lucas e Atos unanimemente ao companheiro de viagem de Paulo e médico Lucas (Fm 24; Cl 4.14; 2 Tm 4.11). O primeiro a defender essa tese é Irineu: "Lucas, o companheiro de viagem de Paulo, escreveu num livro o Evangelho anunci-

[441] Cf. W. BAUER, p. 207s.
[442] *Loc. cit.*, pp. 187-191

ado por aquele" (*Haer III* 1,1). O problema é de onde Irineu tirou o nome Lucas. O nome *pode ser* tradição, mas também *pode* ser resultado de uma investigação; pois Irineu argumenta que o próprio Lucas evidenciaria sua presença nas viagens de Paulo, "*non glorians*" (isso é, sem mencionar seu nome), mas, sim, por meio dos trechos na primeira pessoa do plural em Atos, e Paulo daria o nome ("Lucas é o único que está comigo" – 2 Tm 4.11) (III 14,1). Seja como for, Irineu nada informa sobre "Lucas" além do que podia ser evidenciado numa combinação das obras de Lucas com as cartas paulinas. É elucidativo o fato de que Irineu se esforça no sentido de colocar este Evangelho, que não circulava sob o nome de algum apóstolo, sob a autoridade de Paulo.

O patronato de Paulo naturalmente não basta, visto que Paulo era testemunha ocular da vida de Jesus tão pouco quanto Lucas. A tradição da Igreja Antiga posterior procurou solucionar essa carência. O *Cânona Muratori* aparentemente já quer aproximar cronologicamente aquele "que não conheceu o Senhor na carne" mais dos acontecimentos e fazer dele um membro da comunidade primitiva (linhas 2-8). O prólogo antimarcionita de Lucas[443] oferece novos detalhes da vida do evangelista (ele teria sido um siro de Antioquia, solteiro e sem filhos, e teria falecido aos 84 anos na Boécia, depois de haver redigido o Evangelho na Acaia, e depois o Livro de Atos). Especialmente importantes são três pontos: primeiro a relação direta de Lucas com os apóstolos primitivos ("ele se tornou discípulo dos apóstolos e mais tarde acompanhou Paulo até o martírio"); depois sua inspiração (mencionada duas vezes; Lucas escreveu seu Evangelho "por inspiração do Espírito Santo"); e, por fim, a orientação antijudaica e anti-herética do livro. Com o fato de ter sido discípulo de apóstolos e inspirado pôde-se apaziguar as dúvidas relativas a seu livro. Os detalhes biográficos do prólogo de Lucas dificilmente podem representar tradições antigas[444]. O que a tradição da Igreja Antiga oferece em termos de notícias *antigas* sobre o autor do terceiro Evangelho, são as notas de Irineu, que não contêm dados que vão além dos que se encontram no NT.

---

[443] HUCK-LIETZMANN, *Synopse*, 9ª ed., 1936, VIII; – Versão brasileira: I. Kayser (org.), *Sinopse dos três primeiros Evangelhos*, São Leopoldo: Sinodal, 1986; ALAND, *Synopssis Quattuor Evangeliorum*, 1964, p. 533.

[444] Cf. J. REGUL.

§ 19. O PROBLEMA SINÓTICO E AS MAIS ANTIGAS TENTATIVAS DE SOLUÇÃO

Bibliografia:

H. J. HOLTZMANN, *Die synoptischen Evangelien*, 1963.
_____, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament*, 2ª ed., 1886, p. 347-371.
H. WEISWEILER, "Schleiermachers Arbeiten zum Neuen Testament", *Diss. ev. theol.*, Bonn, 1972.

1. O problema sinótico

O problema sinótico consiste na peculiar simultaneidade de íntima afinidade e forte divergência dos três primeiros Evangelhos.

A *afinidade* revela-se, em primeiro lugar, na ordem do *todo*: Jesus inicia sua atividade pública depois do aprisionamento de João Batista, exerce-a sobretudo na Galiléia e a termina com uma (única) jornada para Jerusalém. Os últimos dias em Jerusalém e a história da paixão são narrados com grande concordância. Em termos gerais, também na descrição da atividade na Galiléia a seqüência dos acontecimentos é a mesma; em todos os três a confissão de Pedro constitui uma cesura. Além disso, eles se assemelham pelo fato de não apresentarem a história de Jesus numa continuidade genética, e, sim, em episódicas histórias avulsas, coesas em si e independentes, na maioria das vezes sem pressuposto no que antecede e sem efeito no que segue, muitas vezes sem indicação de lugar e época; com outras palavras, os Evangelhos sinóticos dão a impressão de serem compostos, em forma de mosaico, de material pré-formulado. A mesma impressão também causam os "discursos" de Jesus: não são coesas exposições argumentativas, e, sim, ditos avulsos e grupos de ditos.

Também em *detalhes* existe muitas vezes concordância surpreendente. Alguns episódios são narrados pelos três Evangelhos com exatidão literal muito semelhantes; como exemplo disso se costuma remeter à questão da autoridade de Mc 11.27ss par e à cura do leproso em Mc 1.40ss. par. Alguns trechos de discursos são quase literalmente iguais e até mesmo em singularidades lingüísticas e estilísticas em todos os três, com mais freqüência em dois sinóticos – um fato que causa especial estranheza no texto grego, visto que Jesus falava aramaico.

As afinidades dos três relatos são tão evidentes que se tornam problemáticas; elas não podem residir no evento narrado: "De modo tão unânime nem mesmo duas ou três testemunhas oculares refeririam o mesmo acontecimento" (JÜLICHER, *Einleitung*, p. 323).

Mas ao lado disso existem *divergências*, desde a mais simples variação da expressão lingüística até o contraste mutuamente excludente. – Em primeiro lugar chama a atenção a diferença na quantidade de material entre Marcos de um lado e Mateus e Lucas por outro, estes contêm muito mais material discursivo do que aquele; ao lado do material comum a todos ou a dois, cada Evangelho tem passagens próprias, a chamada matéria exclusiva. A diferença na quantidade naturalmente ainda não constitui problema. A relação se torna problemática somente quando as porções comuns são situadas em momentos e lugares diferentes na história de Jesus. Assim, p. ex., Mc 1.29-3.19, Lc 5.12-6.19 coincidem quanto à matéria e à seqüência; em Mateus os mesmos episódio estão espalhados nos cap. 8, 9 e 12. Segundo Mc 6.1ss. e Mt 13.55ss., a rejeição de Jesus em Nazaré acontece na metade da atividade de Jesus, de acordo com Lc 4.16ss., logo no início. Também o material discursivo comum a Mateus e Lucas é associado muitas vezes a situações diferentes da história de Jesus (cf. Sermão do Monte Mt 5-7 e Sermão do Campo Lc 6.20-49, ou a história do grão de mostarda e do fermento, referidas por ambos na mesma ordem mas por ocasiões distintas, Mt 13.31-33; Lc 13.18-21). Também a matéria exclusiva faz parte do "problema sinótico", a saber, quando está em contradição a afirmações de outros Evangelhos; p. ex., a aparição do Ressuscitado aos discípulos na Galiléia (Mt 28) e perto de e em Jerusalém (Lc 24); o mesmo acontece com as histórias preliminares em Mt 1s. e em Lc 1s., embora ambos relatem sobre o extraordinário nascimento de Jesus e sobre o mesmo lugar de nascimento; mas segundo Mateus, o lugar de residência dos pais de Jesus é Belém, segundo Lucas é Nazaré. As duas árvores genealógicas (Mt 1.1ss.; Lc 3.23ss.) são excludentes entre si. Especialmente complicados são os casos em que na mesma história o referente concorda ora com o segundo, ora com o terceiro; p. ex., a parábola do grão de mostarda é narrada de modo diferente por Marcos (4.30-32) e por Lucas (13.20), em Mateus (13.31s) encontram-se reunidas as particularidades de ambas as versões; na cura da mão ressequida em Mc 3.1-6 par, Mateus difere no início, ao narrar as palavras de Jesus, consideravelmente da versão de Marcos e Lucas, que aqui são concordes, mas no final harmoniza com Marcos, enquanto neste ponto Lucas se distingue de Marcos – ainda que não muito.

O problema sinótico não consiste, como devem ter evidenciado os exemplos supra, em resolver a pergunta do que realmente aconteceu, ou qual dos relatos tem a seu favor a maior probabilidade de ser o autêntico; isso daria curso livre à arbitrariedade. Antes de todas as perguntas sobre a história, deve ser esclarecida a relação literária dos sinóticos entre si.

2. As tentativas de solução mais antigas

Essa necessidade metodológica foi reconhecida assim que o interesse histórico na época do Iluminismo também passou a ocupar-se com o Jesus histórico. Dentro de 60 anos foram propostas e desenvolvidas quatro hipóteses para o esclarecimento da questão sinótica – cada uma associada a um nome ilustre – que jogavam com todas as possibilidades fundamentais. Em ordem histórica, trata-se da teoria do evangelho original, da tradição, dos fragmentos e do uso.

a) A *teoria do evangelho original*, que remonta a G. E. LESSING[445], explica a afinidade dos sinóticos pelo fato de se originarem de um Evangelho aramaico perdido – LESSING tinha em mente o Evangelho Nazareno mencionado por Jerônimo – e suas diferenças pelo fato de nossos Evangelhos sinóticos serem diferentes traduções do Evangelho original. J. G. EICHHORN[446] ampliou essa tese pela suposição de que nossos Evangelhos não remontariam diretamente ao Evangelho original, e, sim, em parte, a Evangelhos dele derivados, em parte a fontes de outra origem. – Essa teoria não conseguiu impor-se, porque não era verificável no texto existente.

b) Em contrapartida a *teoria da tradição* – formulada por J. G. HERDER[447] e ampliada por J. C. I. GIESELER[448] – afirma que os fatos averiguados se explicam pelo fato de os Evangelhos remontarem independentemente uns dos outros à tradição oral. Essa tradição foi imaginada como firmemente formulada: ela adquiriu formas fixas na instrução oral pela constante repetição das mesmas palavras e histórias e

[445] *Thesen aus der Kirchengeschichte*, 1776; *Neue Hyothesen über die Evangelisten als bloss menschliche Geschichtsschreiber betrachtet*, 1778.

[446] *Über die drei ersten Evangelien*, 1794; *Einleitung in das NT 1*, 1804.

[447] *Vom Gottes Sohn, der Welt Heiland.* Nach Johannes Evangelium. Regel der Zusammenstimmung unserer Evagelien aus ihrer Etstehung und Ordnung, 1797; no entanto, confira a restrição em WEISWEILER, p. 65.

[448] *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien*, 1818.

foi traduzida do aramaico para o grego, e isso em uma versão judaica-cristã e outra gentílica-cristã, nas quais se baseiam nossos Evangelhos. – Naturalmente também essa teoria não ofereceu uma explicação satisfatória dos fatos sinóticos averiguados, mas incluiu pontos de vista importantes no debate, que mais tarde reapareceram na pesquisa histórica das formas: que a fixação literária dos Evangelhos foi precedida por certo período de transmissão oral e que nela o material teria adquirido forma consolidada pelas necessidades e fins da comunidade.

c) A chamada teoria das *diegeses* ou dos *fragmentos* é considerada tradicionalmente como a tentativa de solução da questão sinótica de SCHLEIERMACHER, no entanto, sem razão, como o demonstrou H. WEISWEILER[449]. Em seu livro "*Über die Schriften des Lukas*, ein kritischer Versuch, Erster Theil" – "Sobre os Escritos de Lucas, um ensaio crítico, primeira parte" – (1817) (que presumidamente desdobra a teoria das *diegeses*), F. D. E. SCHLEIERMACHER defendeu a idéia de que esse evangelista não teria usado nem o Evangelho original, nem quaisquer outras exposições que abarcam toda a vida de Jesus, e, sim, uma grande quantidade de "redações" escritas, as quais, por sua vez, continham passagens avulsas, as quais não teriam sido compostas e registradas por interesse biográfico, e, sim, por necessidades objetivas; Lucas seria, "do começo até o fim, apenas coletor e organizador de textos já existentes" (p. 301); a integralidade se encontraria no fim, não no começo.

Duas coisas devem ser enfatizadas aqui. 1) SCHLEIERMACHER nunca denomina as redações ou as peças avulsas de διηγέσεις – tampouco seu antecessor H. E. G. PAULUS, o qual chamava as "redações" pressupostas para Mateus e Lucas de ἀπομνημονεύματα. Pois διήγεσις Lc 1.1 refere-se a uma exposição integral. Portanto a etiquetação como teoria das *diegeseis*, surgida mais tarde, não é condizente[450], e a teoria dos fragmentos, que surgiu depois e que deveria explicar aquela, não é lá muito feliz. – 2) Na obra mencionada SCHLEIERMACHER não procura uma solução do problema sinótico, e, sim, somente uma análise de Lucas, à qual deveria seguir uma análise análoga de Atos; ele pede expressamente que não se tirem de seus levantamentos conclusões sobre sua opinião a respeito de Mateus e Marcos (p. XII). Também mais tarde ele nunca sistematizou sua hipótese lucânica em uma teoria geral sobre o surgimento e a relação mútua dos sinóticos, embora em uma preleção sobre "Intro-

[449] WEISWEILER, pp. 66-96.
[450] Sobre a obscura origem e denominação cf. WEISWEILER, p. 67.

dução ao NT", publicada *post mortem* imaginasse o surgimento dos sinóticos *in cumulo* de modo semelhante como o surgimento de Lucas, contrapondo-os como "evangelhos agregadores" ao Evangelho segundo João "biográfico", surgido uniformemente[451]. – A teoria de SCHLEIERMACHER não teve efeito como tentativa de solução do problema sinótico, e talvez encontrou um sucessor inconsciente na obra de E. L. KNOX "*The Sources of the Synoptic Gospels*" I. II. (1953, 1957). Ela não é capaz de resolver o problema sinótico, mas revela alguns aspectos corretos: o caráter de coleção desses livros e a atividade redatora dos evangelistas.

d) *A teoria do uso de uns evangelistas por outros* – na verdade a mais antiga, já defendida por Agostinho – recebeu sua versão científica depois das mencionadas até agora. Seus representantes explicam os fatos sinóticos averiguados com a idéia de que cada evangelista teria usado o Evangelho anterior literariamente, isso é, como fonte. Mas diferem na pressuposta ordem cronológica dos evangelistas e correspondentemente na motivação das discrepâncias. Dentre as numerosas variantes quero mencionar apenas duas, a de GRIESBACH e a de LACHMANN. A tese de J. J. GRIESBACH[452] de que Marcos seria um excerto de Mateus e Lucas, e que a ordem cronológica seria, portanto, Mateus-Lucas-Marcos encontrou grande aceitação em F. C. BAUR e na Escola de Tübingen, porque cabia na construção da História de BAUR, mas também foi aceita por de WETTE e outros. Com bons argumentos, C. LACHMANN[453] pôde tornar plausível a prioridade de Marcos (Mateus e Lucas concordam entre si na ordem das narrativas somente quando concordam com a de Marcos, de sorte que se tem que presumir Marcos como fonte de Mateus e Lucas). Logo depois (1838) C. G. WILKE[454] e C. H. WEISSE[455] apoiaram, independentemente entre si, a mesma tese com novos argumentos. Como LACHMANN já supunha para Mateus, WEISSE supunha para Mateus e Lucas o uso de uma coletânea de discursos de Jesus. Com isso estava estabelecida em seus traços fundamentais a teoria das duas fontes, que se impôs paulatinamente e hoje goza de reconhecimento quase geral.

---

[451] *Sämtliche Werke I, 3,* 1945, ed. por G. WOLDE, pp. 217-233; os dois conceitos antitéticos p. 219s.

[452] *Commentatio qua Marci evangelium totum e Matthaei el Lucae commentariis decerptum esse demonstratur,* 1789.

[453] "De ordine narrationum in evangeliis synopticis", *ThStKr 8,* 1835, p. 570ss.

[454] *Der Urevangelist oder eine exegetisch-kritische Untersuchung des Verwandtschaftsverhältnisses der drei ersten Evangelien.*

[455] *Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch betrachtet.*

§ 20. A TEORIA DAS DUAS FONTES

Bibliografia:

M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts,* 3ª ed., 1967.
W. BUSSMAN, *Synoptische Studien I-III,* 1925-31.
J. C. HAWKINS, *Horae Sinopticae,* 2ª ed., 1906.
H. J. HOLTZMANN, *Die synoptischen Evangelien,* 1863.
J. SCHMID, "Neue Synoptiker-Literatur", *ThRv 52,* 1956, cl. 49-62.
J. SCHNIEWIND, "Zur Synoptiker-Exegese", *ThR NF 2,* 1930, p. 134ss.
B. DE SOLAGES, *Synopse Gréque des Evangiles,* 1959.
B. H. STREETER, *The Four Gospels,* 1924, 9ª ed., 1956.
J. WELLHAUSEN, *Einleitung in die drei ersten Evangelien,* 2ª ed., 1911.
P. WERNLE, *Die synoptische Frage,* 1899.
W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien,* 1901.

1. *Os traços fundamentais*

A teoria das duas fontes impôs-se paulatinamente desde a segunda metade do séc. XIX – defendida sobretudo por H. J. HOLTZMANN, C. WEIZSÄCKER e B. WEISS, de certo modo apresentada de forma clássica por P. WERNLE – e goza hoje de amplo reconhecimento. Não há alternativas dignas de menção, ainda que não faltem contrateorias. Quero mencionar algumas delas. Em relação a elas, a teoria das duas fontes tem a vantagem de poder esclarecer a relação recíproca dos sinóticos com o menor emprego de hipóteses de modo mais fácil e plausível. Ela diz:

a) Marcos é o Evangelho mais antigo e foi usado por Mateus e Lucas como fonte.

b) Mateus e Lucas usaram, além disso, uma segunda fonte, que se perdeu, mas que ainda pode ser recuperada e que continha principalmente ditos e discursos de Jesus, a chamada fonte dos ditos (abreviado Q, de ***Q**uelle* – fonte, em alemão).

a) A prioridade de Marcos

Argumentos a favor da *primeira* tese são as seguintes observações: por uma parte a comparação do volume de material. Somente muito poucos trechos de Marcos faltam tanto em Mateus quanto em Lucas – por isso são chamados a matéria exclusiva de Marcos –, todas as demais encontram-se em ambos ou em um deles. Em Lucas falta uma passagem bastante grande de Marcos (Mc 6.45-8.26); mas em Mateus

se encontram 90% das matérias de Marcos. – O fato de Marcos aparecer com quase todo seu volume em Mateus e/ou Lucas na verdade ainda não demonstra sua prioridade, mas, não obstante, a torna muito provável. Pois na hipótese de que Marcos fosse secundário e um excerto de Mateus e Lucas (GRIESBACH, Escola de Tübingen), o princípio de seleção de Marcos seria incompreensível: por que teria deixado de lado o rico material de discursos e as muitas narrativas? Em contrapartida a suposição de que Marcos seria uma fonte de Mateus e Lucas é bem mais provável.

De maior peso é a observação da *ordem* das narrativas. A ordem de Marcos revela-se como primária e constitutiva para a de Mateus e Lucas. Isso não se evidencia sem mais nem menos, visto que Mateus e Lucas contêm muito mais material do que Marcos, e que Mt 3-13 coincide muito pouco com a ordem das respectivas perícopes de Marcos. Comparando-se, porém, as narrativas comuns a todos os três sinóticos com respeito a sua ordem, tem que se constatar que Mateus e Lucas nunca se desviam conjuntamente da seqüência de Marcos, e, sim, em cada caso apenas um se separa, enquanto o outro acompanha Marcos. – Esse fato também pode ser interpretado teoricamente no sentido de que Marcos, caso seja mais novo que Mateus e Lucas, segue ora a Mateus, ora a Lucas. Nisso, porém, nos envolvemos em dificuldades insolúveis: teríamos que explicar por que ele se decide assim e não diferente em cada caso; por que não segue a Mateus desde 1.16-6.6, e, sim a Lucas (4.16-8.56), mas a este também não exatamente, e, sim, com desvios e omissões; e por fim surgiria com renovada urgência a pergunta das omissões – todas perguntas para as quais não existe resposta convincente. Em contrapartida os fatos mencionados sugerem como interpretação mais simples a suposição de que a ordem de Marcos de todas as narrativas comuns aos três sinóticos é a original, e que os desvios correm, em cada caso, por conta de Mateus ou de Lucas. Essa conclusão é confirmada pelo fato de que em Mateus e Lucas se podem constatar facilmente os motivos do deslocamento (*vide abaixo* §§ 24 e 25). O *ordo narrationum evangelicarum* já basta por si só, na opinião de JÜLICHER, como prova de que Marcos serve de matriz para Mateus e Lucas.

Por fim, igualmente muitas particularidades de linguagem e estilo comprovam a prioridade de Marcos. Por um lado, p. ex., seu texto é polido por Mateus e/ou Lucas. O material correspondente é arrolado nas listas de WERNLE (p. 11ss.; 18ss.; 131ss.; 146ss.); seja mencionado aqui também o exemplo preferido – a substituição do termo popular

κράβατος Mc 2.1-12 por κλίνη em Mateus e por κλινίδιον em Lucas. Por outro lado, revela-se uma surpreendente constância do vocabulário: B. DE SOLAGES estabeleceu pela estatística do vocabulário que dos 10.650 vocábulos de Marcos aparecem 7.040 nas perícopes comuns em Lucas e em Mateus 7.678, ao todo 8.189 – uma prova "matemática" para a prioridade de Marcos.

b) A "fonte dos ditos" (Q)

Para a *segunda* tese da teoria das duas fontes, a existência de Q, são decisivas as seguintes observações: Mateus e Lucas contêm numerosas passagens comuns além do material de Marcos, na maioria trechos de discursos que revelam tantas concordâncias no teor e na ordem que deve haver uma relação íntima entre eles. As tentativas de interpretar essa relação como dependência de Mateus de Lucas ou de Lucas de Mateus caem por terra (embora a última tentativa seja feita reiteradamente); pois essas perícopes comuns encontram-se cada vez em lugares totalmente diferentes e suas diferenças nas formulações simplesmente não podem ser explicadas como reformulação da versão de Lucas por Mateus, ou vice-versa. Em contrapartida, a suposição de que Mateus e Lucas recorreram, independentemente um do outro, a uma fonte comum corresponde melhor aos fatos. Essa suposição é apoiada pela observação de que ocasionalmente Mateus e Lucas trazem o mesmo dito duas vezes, uma vez como elemento integrante de um contexto de Marcos por eles assumido, e depois num contexto bem diferente[456]; tais duplicidades demonstram que Mateus e Lucas usaram, além de Marcos, ainda outra fonte. Por causa de seu conteúdo – ditos e parábolas de Jesus, além de alguns ditos do Batista – ela é chamada de fonte de discursos e ditos (λόγια), a qual desde o final do séc. XIX é designada com o sinal Q.

Até onde vai nosso conhecimento, Q iniciou com a pregação de João Batista e encerrou com parábolas escatológicas de Jesus. Chamam a atenção duas particularidades de conteúdo: a falta de qualquer referência à morte de Jesus e a falta de narrativas "propriamente ditas". Somente duas porções de Q dão a impressão de narrativas: a tentação de Jesus (Mt 4.1-11; Lc 4.1-13) e a história do centurião de Cafarnaum

[456] Cf. Mc 4.25/Mt 13.12; Lc 8.18 com Mt 25.29; Lc 19.26; além disso Mc 8.38/Mt 16.27; Lc 9.26 com Mt 10.32s.; Lc 12.8s.; ou Mt 8.34s./Mt 16.24s.; Lc 9.23s. com Mt 10.38s.; Lc 14.27; 17.33, etc.

(Mt 8.5-11; Lc 7.1-10). Mas a comparação sinótica mostra que em ambas as perícopes as palavras de Jesus coincidem quase que literalmente, enquanto o contexto narrativo difere de caso em caso, isso significa que remontam aos evangelistas redatores: em Q constavam somente os diálogos e indicações muito escassas quanto a local e motivo. O mesmo acontece com as condições cênicas na pergunta do Batista (Mt 11.1ss.; Lc 7.18ss.) e na perícope sobre belzebu (Mt 12.22ss.; Lc 11.14ss.; cura de um surdo endemoninhado). Portanto as peças não constam em Q como narrativas a respeito de Jesus, e, sim, como ditos de Jesus; Q era uma coletânea de ditos. A afirmação apodítica feita, p. ex., por E. HIRSCH de que jamais existira uma fonte de discursos sem narrativas e história da paixão, é refutada pelos fatos constatados nas fontes, e, além disso, perde reputação pelo Evangelho cóptico de Tomé; essa coletânea de ditos, que não contém nem narrativas nem uma história da paixão, às vezes com indicação da situação e dialogado, representa um fenômeno analógico conciso à fonte dos ditos.

A matéria de Q existia originalmente em aramaico – pois Jesus falava aramaico – e certamente já traduzida muito cedo para o grego; muitas peculiaridades lingüísticas ainda revelam a tradução a partir de um idioma semítico[457]. É totalmente impossível que os evangelistas Mateus e Lucas traduziram cada qual para si, independentemente um do outro, o material de Q para seu uso; para isso as coincidências literais no texto grego são amplas demais; ambos já dispõem de Q em língua grega. Por outro lado, também existem amplas diferenças no teor que não podem remontar exclusivamente a intervenções redacionais dos evangelistas ou à influência da tradição oral. Por isso se supõe – certamente com razão – que Q existiu em diversas versões gregas.

c) A matéria exclusiva

O que sobra em Mateus e Lucas depois de subtraído Marcos e a matéria de Q, é a chamada “matéria exclusiva” de Mateus, ou de Lucas, isso é, trechos que se encontram respectivamente apenas em *um* evangelista e que perfazem um volume considerável dos dois Evangelhos. A pergunta pela origem dessa matéria exclusiva é controvertida. Provavelmente uma parte dos ditos constantes na matéria exclusiva procede de Q; a essa conclusão se pode chegar quando os respectivos ditos

---

[457] Cf. BLACK, *passim*, esp. p. 186ss,

ocorrem num complexo de Q, e quando sua falta no referente colateral pode ser motivada de modo plausível como omissão; no entanto essas associações permanecem hipotéticas. Não é possível mostrar de modo concludente se Mateus e Lucas tomaram sua matéria exclusiva da tradição oral ou de fontes literárias. A pesquisa anglo-saxônica tende para a suposição de fontes literárias; B. H. STREETER supõe para a matéria exclusive de Mateus uma fonte M, e para a de Lucas uma fonte L, e com essa teoria das quatro fontes encontrou muitos seguidores. A pesquisa continental, especialmente a alemã, conta em medida bem maior com a tradição oral, que, aliás, abundou, conforme o mostram a tradição extracanônica nos pais apostólicos, os *agrapha* e os Evangelhos apócrifos. Não poucas peças da matéria exclusiva podem ter sido formadas pelo respectivo evangelista. Sobre a origem da matéria exclusive em Mateus e Lucas não se pode chegar a um juízo em bloco; a pergunta deve ser analisada individualmente em cada peça.

2. Questões particulares

Como mostra a existência da matéria exclusiva, a teoria das duas fontes não resolve todas as questões relativas aos sinóticos. Mas também dentro de sua área mais estrita, da matéria de Marcos e Q, muitas coisas são incertas.

a) O Protomarcos

A pergunta é se Marcos foi usado por Mateus e Lucas em sua forma atual, ou numa forma mais antiga, como o chamado *"protomarcos"*. A favor da hipótese do protomarcos se aduzem três argumentos: a matéria exclusiva de Marcos, a chamada "lacuna lucânica" (isso é, a falta de Mc 6.45-8.26 entre Lc 9.17 e 18) e as concordâncias de Mateus e Lucas contra Marcos dentro da matéria de Marcos. Para se poder avaliar objetivamente a falta de vários trechos de Marcos em Mateus como também em Lucas, é preciso ter consciência de que Mateus e Lucas afinal não tinham a obrigação de reproduzir toda a matéria de Marcos, que a falta dessa matéria de modo algum significa que não teria sido do conhecimento deles. No caso de um bom número de trechos da matéria exclusiva de Marcos pode-se mostrar uma omissão consciente. A nota de que os parentes de Jesus o teriam considerado louco (Mc 3.20ss.) era escandalosa; o mesmo vale certamente para a expulsão de

um modelo de demônio bem especial (Mc 9.29); o dito sobre o sábado (Mc 2.27) era considerado muito liberal, o dito que fala de "salgar com fogo" (9.49) era incompreensível (KÜMMEL, *Einleitung*, p. 30) e a observação sobre o jovem nu (14.51s.) não era mais compreendida como referência a uma testemunha ocular da cena do Getsêmani. Sem dúvida, Mateus leu as duas histórias de curas Mc 7.31-37; 8.22-26, cujo lugar é a lacuna de Lucas. Ele substituiu a primeira por um relato coletivo (Mt 15.29-31) no lugar onde ela se encontra em Marcos, e a segunda por um relato sucinto sobre a cura de dois cegos num lugar anterior (Mt 9.27-31), o qual estiliza segundo Mc 10.45ss. e que agora aparece como matéria exclusiva de Mateus; aparentemente a tópica milagreira profana das duas curas era demasiadamente maciça para o Evangelho de Mateus. A ausência da parábola da semente que cresce sozinha (Mc 4.26-29), por sua vez, não se pode motivar como omissão; parece que Mateus e Lucas realmente não a leram em seu Marcos; provavelmente trata-se de um acréscimo pós-Marcos. A ausência de Mc 9.48; 15.44s. é de difícil explicação. A matéria exclusiva de Marcos que entra seriamente em cogitação como indício para uma versão de Marcos que é anterior à versão que nos ficou preservada, reduz-se, portanto, a esses três textos mencionados por último. A lacuna de Lucas, isso é, a falta de todo o complexo desde a caminhada de Jesus sobre as águas (depois da alimentação dos cinco mil) até a cura de um cego antes da confissão de Pedro (Mc 6.45-8.26) ainda não foi explicada de modo convincente. Se responsabilizarmos por essa ausência um protomarcos, temos que supor a existência de dois Marcos: aquele que serviu de base a Lucas e outro usado por Mateus (BUSSMANN); que uma tal ampliação de Marcos oferece dificuldades, é evidente, ainda mais quando se leva em consideração que Mateus e Lucas foram redigidos mais ou menos no mesmo período. Por isso se supôs que o exemplar de Marcos usado por Lucas teria sido defeituoso (HOLTZMANN e STREETER). Mas SCHÜRMANN demonstrou a existência de indícios de que Lucas deve ter lido o complexo de Marcos que falta em sua composição[458]; isso significa que Lucas omitiu esse complexo intencionalmente; os motivos naturalmente não são unívocos. Seja como for, a lacuna lucânica não é prova para a existência de um Marcos primitivo.

Não podemos tratar aqui dos detalhes da concordância de Mateus e Lucas contra Marcos; somente a exposição do material ocuparia espa-

---

[458] Reminiscências lingüísticas, etc.: *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, 1968, p. 111ss. esp. 113s.

ço demais[459]. Essas concordâncias consistem, em grande parte, em detalhes de linguagem e estilo, p. ex., no uso de um tempo passado em lugar do *praesens historicum* de Marcos, em construções participiais e outras em lugar dos *verba finita* interligados com "e" em Marcos, na falta de determinados vocábulos do texto de Marcos. Natural seria explicar tais fenômenos como polimento do texto de Marcos por um dos referentes paralelos se eles não se encontrassem em ambos no mesmo lugar. Mas também não é incomum que a dois redatores ocorram, independentemente um do outro, as mesmas idéias na revisão e reformulação do mesmo texto. Outras concordâncias se explicam pela influência de Q ou pela influência de tradições orais (com isso conta KÜMMEL, p. 36, no acréscimo: "Quem foi que lhe bateu" em Mt 26.68; Lc 22.64 a Mc 14.65). Ainda outras concordâncias remontam a compensações dos textos sinóticos na tradição manuscrita. Os *"minor agreements"* não tornam provável um Marcos primitivo.

O único argumento a favor de que Mateus e Lucas tinham à disposição um Marcos diferente do texto de Marcos tal como o temos hoje, é a falta da parábola da semente que cresce sozinha e de alguns ditos individuais. Se quisermos denominar um Marcos sem esses trechos como "Marcos primitivo", isso permanece na livre escolha de cada um; uma diferença essencial entre nosso Marcos e Marcos à disposição de Mateus e Lucas não existe.

b) Estágios prévios de Q. Seu caráter escrito

Duas observações referentes à *fonte dos ditos (Q).* Também no caso dela envidaram-se esforços para encontrar *pré-estágios* – como para encontrar em Marcos o Marcos primitivo –, mas o resultado foi ainda mais pífio. Não se conseguiu por via de comparações críticas das fontes reconstruir as supostas recensões ou distinguir estratos mais antigos e mais recentes. Hoje tentativas nesse sentido, como as empreendeu especialmente W. NUSSMANN, foram abandonadas; no entanto, cabe anotar que um pesquisador como M. BLACK avaliou os resultados obtidos por BUSSMANN de modo muito positivo (*loc. cit.*, p. 186ss.). Na verdade, é possível distinguir sob pontos de vista histórico-traditivos e histórico-religiosos matérias mais antigas e mais novas em Q; mas para determinar os estratos *literários* não bastam as possibilidades da comparação sinótica, e certamente faltam critérios para isso.

[459] Cf. as listas em J. SCHMID, *Mt und Lk,* pp. 38s.,41s.,66s.

Com isso tocamos também na outra questão que deve ser mencionada aqui: se Q realmente existiu como *texto*-fonte, ou somente como grandeza da tradição *oral*. Antigamente se pressupunha a literalidade de Q como óbvia e, mais tarde, também foi expressamente fundamentada; há algum tempo ela é posta em dúvida. A meu ver, porém, sem razão; as tentativas que vão nessa direção[460] são feitas com meios insuficientes, e dificilmente existem indícios para a literalidade de Q a serem contestadas. O problema será tratado no parágrafo dedicado à fonte dos ditos. Mas ele tem que ser mencionado aqui como uma das perguntas individuais da teoria das duas fontes, a fim de esclarecer que falamos de modo consciente e fundamentado de Q como grandeza literária.

c) Relação de Marcos e Q

Não é possível resolver com certeza a pergunta pela *relação* mútua *de Marcos e Q*. Essa pergunta surge em virtude do fato de que Marcos tem alguns textos em comum com Q, isso é, textos que, por concordância de Mateus e Lucas contra Marcos no teor ou na extensão, se revelam como existentes também em Q: a pregação do Batista Mc 1.7s.; a tentação de Jesus 1.12s.; o diálogo sobre belzebu 3.22-30; a parábola do grão de mostarda 4.30-32; o discurso sobre a missão dos doze 6.7-11; os ditos contra os escribas 12.38-40 e vários outros ditos (4.21-25; 8.38; 9.42-50). Acaso se trata de dependência literária nesses cruzamentos? E caso positivo, Marcos de Q ou inversamente? Ou recorrem Marcos e Q, independentemente entre si, a uma mesma tradição oral? Todas as possibilidades foram experimentadas, sem que uma resposta se tivesse mostrado ou pudesse mostrar-se como concludente. No entanto a hipótese do recurso independente a uma tradição oral comum, sendo a mais cômoda, também é a preferida.

Independentemente da possível exatidão dessa hipótese, é necessário que se enfatize que existem dois indícios de que – isso é indiscutível – a coleção de ditos de Jesus é mais antiga do que a redação de Marcos. As cartas paulinas demonstram que, no mais tardar no início dos anos 50, existiu uma coleção de "ditos do Senhor" (oral ou escrita) usada por Paulo (1 Ts 4.15ss.; 1 Co 7.10s; 9.14; 11.23ss; cf. 7.12,25). Além disso,

[460] P. ex., J. JEREMIAS, "Zur Hypothese einer schriftlichen Logienquelle", *ZNW 29*, 1930, p. 147ss = *Abba*, 1966, p. 90ss.; H. T. WREGE, "Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt", *WUNT 9*, 1968; S. PETRIE, "'Q' is only what you make it", *NovT 3*, 1959, p. 28ss.

Marcos se abastece em uma rica tradição que ele denomina de "ensino" de Jesus, da qual ele apenas transmite seletivamente alguns exemplos[461]; fazem parte dessa tradição no mínimo três paralelas de "Q", que Marcos introduz com a fórmula de citação "ele disse em seu ensino" (4.2,30ss.; 12.38ss.). Por isso é bem possível que Marcos também tirou suas outras paralelas de "Q" daquela tradição, que ele denomina de "ensino", que esse "ensino" portanto é idêntico com Q ou com um pré-estágio de Q. Com isso ainda nada é dito sobre a literariedade do "ensino". Isso significa: Q é mais antigo que Marcos; que Marcos usou Q talvez já em versão escrita, não pode ser descartado.

3. Modificações e antíteses

Não faltaram tentativas de modificar a teoria das duas fontes ou de reprimi-la. Um resumo crítico desses esforços até a metade dos anos 30 é oferecido por K. GROBEL[462]. As numerosas continuações que foram empreendidas nos decênios desde então não podem ser enumeradas aqui, muito menos avaliadas criticamente. Por isso queremos mencionar em forma de apêndice, ao menos alguns tipos de análise das fontes sinóticas.

Um primeiro tipo é a ampliação da teoria das duas fontes a uma teoria de múltiplas fontes. A tentativa mais impressionante desse tipo é representada pela teoria das quatro fontes de B. H. STREETER, à qual já nos referimos (as quatro fontes: Marcos, Q e a respectiva matéria exclusiva M e L) e que possui seu específico na teoria de um Proto-Lucas, da qual ainda falaremos mais adiante; a obra de STREETER teve forte influência na teologia anglo-saxônica e sofreu diversas modificações. Integram esse primeiro tipo as tentativas de fracionar Marcos e Q em múltiplas fontes e de juntar a matéria exclusiva numa multiplicidade de fontes[463], tentativas que praticamente anulam a teoria das duas fontes.

Um segundo tipo se caracteriza pela redução da teoria das duas fontes a sua metade, a tese da prioridade de Marcos sob negação da existência de Q; o material de Q figura como "o material de discursos

---

[461] Cf. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 2ª ed., 1933, p. 236s.

[462] "Formgeschichte und synoptische Quellenanalyse", *FRLANT 53*, 1937, pp. 24-121.

[463] P. ex., E. HIRSCH, *Frühgeschichte des Evangeliums I. II*, 1941 (além disso E. HAENCHEN, *ThLZ 67*, 1942, p. 129ss.); H. HELMBOLD, *Vorsynoptische Evangelien*, 1953 (depois P. VIELHAUER, *Gn 26*, 1954, p. 460ss.); W. L. KNOX, *The Sources of the Synoptic Gospels I*, 1 953; II, 1957 (além disso H. GREEVEN. *ThLZ* 81, 1956, p. 439ss.; R. BULTMANN, *Gn 30*, 1958, 274ss.).

comum a Mateus e Lucas" e é atribuído *in toto* à tradição oral (p. ex., J. JEREMIAS, S. PETRIE, H. T. WREGE)[464].

Um terceiro tipo se caracteriza pela tese da prioridade de Mateus (negação da prioridade de Marcos e da existência de Q). Pontos de referência são os "*minor agreements*", isso é, as concordâncias de Mateus e Lucas contra Marcos na matéria de Marcos e a pretensa conclusão errada de LACHMANN com vistas ao "*ordo narrationum*". Esse tipo apresenta-se em duas variantes. Por um lado numa renovada tese do Evangelho primitivo, segundo a qual um Evangelho aramaico – atribuído ao apóstolo Mateus – estaria na base dos três sinóticos; o como é descrito de diversos modos, e ocasionalmente se supõe mais uma fonte especial (a qual, porém, não é idêntica com Q), de modo que também aqui resulta uma teoria das duas fontes. Essa variante favorecida sobretudo por teólogos católicos, mas também por outros teólogos[465], trabalha com tantas grandezas hipotéticas e totalmente incontroláveis que, na verdade, as complicadas estruturas hipotéticas erigidas são bem impressionantes, mas menos convincentes. A outra variante abre mão do Mateus aramaico e se satisfaz com o Mateus grego como modelo para os dois outros sinóticos. Depois que B. C. BUTLER[466] empreendeu uma tentativa bastante considerada, ainda que não reconhecida como feliz, de corroborar a prioridade de Mateus sobre Marcos, a última obra de grandes dimensões sobre o problema sinótico, a *The Synoptic Problem* de W. R. FARMER (1964), defende – sobretudo com temperamento – a ordem literária Mateus-Lucas-Marcos, isso é, a tese de que Marcos seria um excerto de Mateus e Lucas: depois da teoria do Evangelho primitivo, também a velha hipótese de GRIESBACH celebra uma alegre ressurreição. Aparentemente, não ocorre nenhuma idéia nova à crítica das formas sinótica.

Todas essas experiências não são capazes de abalar a teoria das duas fontes, e, sim, somente de incutir na consciência de que se trata de uma teoria. Que essa teoria também resiste a rigorosos exames, também nos tantas vezes evocados "*minor agreements*" e no "*ordo narrationum*" denominado de silogismo de LACHMANN, foi evidenciado por B. DE SOLAGES com seu método analítico "matemático"[467].

---

[464] *Vide acima* n. 460.

[465] P. ex., L. VAGANAY, *Le problème synoptique*, 1954 (além disso P. VIELHAUER, *ThLZ 80*, 1955, p. 647ss.); X. LÉON-DUFOUR in A. ROBERT, A. FEUILLET, *Einleitung in die Heilige Schrift* II, Neues Testament, 1964, p. 233ss. (além disso VIELHAUER, *ThR NF 31*, 1966, p. 266ss.); P. PARKER, *The Gospel Before Mark*, 1953.

[466] *The Originality of St Matthew*, 1951.

[467] Referente a sua *Synopse Grèque des Evangiles*, 1959 C. J. SCHMID, *BZ NF 5*, 1961, p. 136ss. e P. VIELHAUER, *ZKG* 1968, p. 88s.

4. Princípios para o método histórico-formal

Com a teoria das duas fontes o trabalho crítico-literário nos sinóticos realmente chegou ao fim. As tentativas de descobrir sempre mais textos-fontes revelam-se estéreis e estão superadas pelo método histórico-formal e seus resultados. Naturalmente o interesse que orienta essas tentativas de análise crítica das fontes é o mesmo que se encontra atrás de todos os esforços empreendidos para esclarecer literariamente a relação sinótica, justamente também atrás da teoria das duas fontes: a intenção histórica e teológica de chegar mais perto do Jesus histórico, de sua vida e de seu ensino; pois – esta é a premissa – quanto mais perto dos acontecimentos se encontra um documento, tanto mais confiável ele é. Mas essa pressuposição já foi abalada no terreno da teoria das duas fontes por W. WREDE[468] e J. WELLHAUSEN[469].

Sua crítica à opinião reinante de que em Marcos, como o Evangelho mais antigo, se teria um retrato (relativamente) fiel do decurso exterior da atividade e do desenvolvimento interior de Jesus, e em Q uma reprodução (relativamente) confiável de sua pregação, produziu, simultaneamente, pressupostos essenciais do método histórico-formal[470]. WREDE mostrou que essa compreensão de Marcos é um engano, que o Evangelho mais antigo sequer é orientado biograficamente, e, sim, teologicamente, a saber, determinado por uma cristologia dogmática procedente de uma teologia da comunidade (da teoria do "mistério messiânico"). O evangelista imprimiu essa cristologia a sua apresentação de Jesus, agrupando, trabalhando e formulando no interesse dessa cristologia o material da tradição com o qual compôs seu Evangelho, tomando a mesma por fio condutor. WELLHAUSEN chegou ao mesmo resultado: "Marcos não escreve *de vita et moribus* de Jesus, não tem a intenção de fornecer uma imagem plástica de Jesus ou até mesmo de tornar sua pessoa compreensível. Ele a compreendeu em seu chamado divino; Marcos quer mostrar que Jesus é o Cristo"[471]. Além disso WELLHAUSEN levou avante e precisou as descobertas literárias de WREDE, mostrando que em todos os sinóticos se deve distinguir por um

---

[468] *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901.

[469] *Das Evangelium Marci*, 1903; *Das Evangelium Matthaei*, 1904; *Das Evangelium Lucae*, 1904; *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, 1905, 2ª ed., 1911.

[470] Referente ao que segue, BULTMANN, *Trad.*, p. 1ss.; Idem: *Die Erforschung der synoptischen Evangelien*, 1925, reimpresso in: *Glaube und Verstehen*, IV, 1965, p. 1ss.

[471] *Einleitung*, 2ª ed., 1911, p. 44.

lado entre material da tradição (mais antigo e mais recente), e, por outro lado, entre o trabalho redacional dos evangelistas: "aquela consiste essencialmente de peças avulsas; esta não apenas modificou muitas coisas nos detalhes, mas primeiro criou a coesão do todo, que simula um desenrolar histórico"[472]. Por fim, WELLHAUSEN mostrou, para além de WREDE, que também Q contém material secundário e que está determinada pela teologia da comunidade.

A pesquisa deve ao trabalho de WREDE e WELLHAUSEN duas noções essenciais: 1) que os Evangelhos e suas fontes estão marcadas pela fé e pela teologia da comunidade, e 2) que se constituem, em primeiro lugar, de peças avulsas da tradição, e que a coesão do respectivo conjunto é obra e trabalho redacional dos evangelistas. Dessa situação dos fatos resulta uma tarefa dupla: 1) separar as peças avulsas da tradição (narrativa, parábola, dito) não por meio de nova distinção das fontes, e, sim por meio do discernimento de redação e tradição, e 2) de, por meio da análise da vida e da crença da comunidade, visualizar as condições sob as quais a tradição a respeito de Jesus foi formada, transmitida e redigida – estes são os pontos programáticos essenciais do método histórico-formal.

§ 21. O MÉTODO HISTÓRICO-FORMAL

Relatórios de pesquisa:

M. DIBELIUS, "Zur Formgeschichte der Evangelien", *ThR NF 1*, 1929, p. 185ss.; G. IBER, "Zur Formgeschichte der Evangelien", *ThR NF 24*, 1957/58, p. 283ss.

Estudos:

R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 1ª ed., 1921, 2ª ed., 1931.
M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1ª ed., 1919, 2ª ed., 1933 – *From Tradition to Gospel*, N. York, 1935.
K. GROBEL, "Formgeschichte und synoptische Quellenanalyse", *FRLANT 53*, 1937.
E. GÜTTGEMANNS, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums*, 1970 (adicionalmente a demolidora crítica de J. THYEN, *EvTh 31*, 1971, p. 472ss.).

---

[472] BULTMANN, *Glauben und Verstehe IV*, p. 7s.

K. KOCH, *Was ist Formgeschichte?* 1ª ed., 1964, 2ª ed., 1967.
K. L. SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu,* 1ª ed., 1919, 2ª ed., 1964.
_____, "Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte, ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ II", *FRLANT 36*, 1923, pp. 50-134.

A pesquisa histórico-formal dos Evangelhos sinóticos conecta-se metodologicamente ao enfoque histórico dos gêneros, que HERMANN GUNKEL introduziu na área da literatura vétero-testamentária e a aplicou genialmente[473]. Ela recebeu seu nome do escrito programático de MARTIN DIBELIUS "*Die Formgeschichte der Evangelien*" – "A História das Formas dos Evangelhos" – (1919), que com isso adotou um termo de FRANZ OVERBECK e EDUARD NORDEN ("*Formen*geschichte"), modificado levemente[474]. As obras principais apareceram em seqüência rápida: 1919 a obra de KARL LUDWIG SCHMIDT, 1921 a de R. BULTMANN e um trabalho menor de MARTIN ALBERTZ "*Die synoptischen Streitgespräche*", 1922 GEORG BERTRAM, "*Die Leidensgeschichte und der Christuskult*", 1923 o grande ensaio de K. L. SCHMIDT sobre a posição dos Evangelhos na história geral da literatura. A pesquisa histórico-formal dos sinóticos "estava no ar", isso é, ela era uma necessidade da pesquisa histórica; e não somente a partir da crítica sinótica dos dois primeiros decênios do séc. XX.; o programa de uma história da literatura bíblica de GUNKEL foi muito além, e PAUL WENDLAND já havia esboçado em 1912 o projeto de uma história da literatura cristã-primitiva ("*Die urchristlichen Literaturformen*"). Já antes de GUNKEL se havia reconhecido e manifestado em princípio a necessidade de um enfoque literário histórico-formal: por FRANZ OVERBECK, ao qual remete DIBELIUS, e por JACOB BURCKHARDT, ao qual remete BULTMANN, por J. G. HERDER, ao qual remetem ambos. Com perspicácia já em 1925 OSCAR CULLMANN reconheceu o caráter fundamental desse

[473] Especialmente em seus comentários a Gênesis (1886, 3ª ed., 1917) e aos Salmos (1926), em sua introdução aos Salmos (1927/33); além disso: *Die israelitische Literatur* (1906); *Reden und Aufsätze* (1913); *Das Märchen im Alten Testament* (1917). Cf. a significativa monografia de W. KLATT, "Hermann Gunkel", *FRLANT 100*, 1969.

[474] No entanto, DIBELIUS já havia apresentado o método histórico-formal em algumas publicações anteriores: "Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer", *FRLANT 15*, 1911 (a primeira obra histórico-formal da ciência neotestamentária); "Herodes und Pilatus", *ZNW 16*, 1915, p. 113ss.; "Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und Johannesevangeliums", *BZAW 33*, 1918, p. 125ss.; agora in: *Botschaft und Geschichte I*, 1953, p. 221ss.

método e de sua importância através dos sinóticos para todo o Novo Testamento[475].

A tarefa da pesquisa histórico-formal dos Evangelhos consiste, conforme a abrangente definição de BULTMANN, em:

> "1) descrever o caráter literário dos Evangelhos como um todo e definir sua posição na história geral da literatura.
>
> 2) descrever a história do material da tradição trabalhado nos Evangelhos desde suas origens pré-literárias até sua fixação literária nos diversos Evangelhos, sabendo que a matéria da tradição era composta originalmente de unidades individuais, cuja formação e história devem ser esclarecidas pelo estudo de sua forma" (*RGG II*, 2ª ed., cl. 418).

Como resposta à primeira tarefa, isso é, à pergunta pelo caráter literário dos Evangelhos e por sua posição na história geral da literatura, deve-se ser dizer, por enquanto, que os Evangelhos não adotam nenhuma das formas literárias vétero-testamentário-judaicas ou gregas contemporâneas e que representam uma categoria única no mundo literário, sem antecessoras nem sucessoras. De acordo com seu tipo literário, eles não se integram à "grande" literatura, e, sim, na chamada "literatura menor", naquela "subcamada que não tem muito em comum com os recursos artístico-literários da grande literatura e nada tem a ver com seu público; os produtos da literatura menor encontram seus leitores antes justamente nos círculos que não são atingidos pela grande literatura" (DIBELIUS, *Formgeschichte*, p. 1). K. L. SCHMIDT, que se ocupou com a posição dos Evangelhos na história geral da literatura numa análise fenomenológica abrangente, caracteriza-os como "livros de culto populares", ou como "livros cultuais do povo". Isso nos basta como caracterização provisória. No entanto, a pergunta pelo caráter literário (e teológico) deve ser feita referente a cada Evangelho individualmente.

A segunda tarefa mencionada por BULTMANN circunscreve o complexo programa da pesquisa histórico-formal em sentido restrito. Os pontos programáticos são aproximadamente na ordem do *modus procedendi*: distinção de tradição e redação; análise individual das formas das unidades pré-literárias (definição do gênero); análise da formação dos diferentes gêneros; exposição da história do material da tradição desde suas origens até sua fixação nos diversos Evangelhos. Queremos

---

[475] Em seu ensaio na *RHPhR 5*, 1925, que agora está disponível em tradução alemã: O. CULLMANN, *Vorträge und Aufsätze*, 1966, p. 41ss.

esboçar brevemente a execução metodológica dessa tarefa – apoiando-nos estreitamente em BULTMANN, DIBELIUS e SCHMIDT.

A distinção de tradição e redação – iniciada por WELLHAUSEN e aplicada sistematicamente por K. L. SCHMIDT – evidenciou dois resultados. O "enredo" da história de Jesus, isso é, as circunstâncias cronológicas e geográficas nas quais está inserida a atividade de Jesus, revela-se como trabalho dos evangelistas. A matéria da tradição que acolheram, não consiste de matéria amorfa, e, sim, de peças avulsas independentes, formadas e formalmente coesas em si mesmas, as quais SCHMIDT chama de "perícopes": "A mais antiga tradição referente a Jesus é tradição de "perícopes", portanto tradição de cenas individuais e enunciados individuais, os quais, em grande parte, foram transmitidos no seio da comunidade sem marcação cronológica e topográfica exata" (*Rahmen,* V). Costumeiramente se prefere chamar essas "perícopes" com uma expressão de GUNKEL de "pequenas unidades". A distinção de tradição e redação mostra 1) "a insignificância do enredo para a subsistência da tradição"[476] e leva 2) ao convencimento de que os Evangelhos contêm "material coletado".

De acordo com isso, os Evangelhos não são obras de personalidades literárias. Os evangelistas estão ligados de modo totalmente diferente a sua matéria, e note-se, a uma matéria pré-formulada, do que os antigos biógrafos. Sua participação na formação literária e teológica de suas obras consiste no trabalho redacional, na seleção e na coleta, em ordenar, interligar e emoldurar, bem como em toda sorte de trabalho em cima dos textos deixados pela tradição. Hoje se acentua com razão, se bem que não somente hoje, o fato de que eles realizaram um trabalho admirável nessa atividade redacional; isso, porém, nada muda no fato que a história das formas destacou com igual direito: que eles, distinguindo-se dos antigos biógrafos, são, em primeiro lugar, coletores, tradentes (transmissores de uma tradição), redatores[477].

De que espécie são afinal essas "pequenas unidades"? Tenta-se responder a essa pergunta – novamente na esteira de GUNKEL – por meio da análise das formas dessas unidades e pela investigação das condições em que surgiram, ambas as coisas numa inter-relação. Na análise das formas destacam-se alguns poucos gêneros nos quais a maioria

---

[476] DIBELIUS, *ThR NF 1,* 1929, p. 209.

[477] As tentativas de hoje de destacar os evangelistas como "personalidades literárias" baseiam-se no fato de ignorarem ou desconhecerem a antiga literatura biográfica, de Xenofonte, Plutarco ou Suetônio.

das pequenas unidades pode ser enquadrada. Essa existência de gêneros mostra que a matéria da tradição transmitida anonimamente foi configurada ainda em menor grau do que os Evangelhos-livro por personalidades de escritores individuais; ela pertence com maior razão à categoria da literatura menor, sua conformação aconteceu em poucas formas e em formas relativamente fixas (gêneros), e isso significa, de acordo com leis supra-individuais, por leis como as que regem a tradição popular[478]. Constitutivo para um gênero é o estilo; neste contexto não se deve entender sob "estilo" as escolha do vocabulário e construção dos períodos, e, sim, "toda a maneira de exposição": "O estilo que aqui deve ser observado é 'um fato sociológico'"[479]. A determinação do gênero não é um empreendimento estético – BULTMANN, DIBELIUS e K. L. SCHMIDT não se cansaram de protestar contra esse mal-entendido grosseiro –, e, sim, encontra-se no contexto íntimo com a constatação da origem dos gêneros. Dos gêneros pode-se concluir, como GUNKEL o mostrou no AT, seu 'lugar vivencial', isso é, "a destinação original e o uso prático" das pequenas unidades, "a situação histórico-social na qual surgem justamente estas formas literárias"[480]. A expressão "lugar vivencial" – em GUNKEL originalmente: lugar na vida do povo[481] – não designa um evento histórico isolado, e, sim, "uma situação típica ou um comportamento típico na vida de uma comunidade"[482], no caso dos sinóticos portanto, das comunidades cristãs-primitivas. Mas a conclusão do gênero ao lugar vivencial necessita ser complementada por outras análises justamente desta vida, quando se quer chegar a um conhecimento bem fundamentado das condições nas quais os gêneros surgiram. "Portanto se pode fazer história das formas somente a partir

[478] É algo bem diferente se, em determinadas épocas, certos gêneros literários são cultivados conscientemente, o soneto, p. ex., o epigrama, a fábula – isso são fenômenos da moda –, ou quando são empregados gêneros populares ou até de canções de peregrinações, cantos de poetas itinerantes e baladas como recursos estéticos como em B. BRECHT – isso é requinte artístico.

[479] DIBELIUS, *Formgeschichte*, p. 7; a citação dentro da citação é de K. L. SCHMIDT, *RGG II*, 2ª ed., cl. 639.

[480] DIBELIUS, *loc. cit.*, p. 5, 7.

[481] O termo original que traduzimos em toda obra por "lugar vivencial" é "*Sitz im Leben*", o que literalmente se traduziria por "lugar na vida", "o lugar em que determinado gênero é empregado na vida real" (*Pequeno Dicionário de Termos Teológicos*, L. WEINGÄRTNER (ed.), São Leopoldo, Faculdade de Teologia da IECLB, 1967). GUNKEL, que introduziu o termo na linguagem da pesquisa teológica, ao usar "*Sitz im Volksleben*", especifica: "Lugar na vida *do povo*". Na literatura teológica brasileira se convencionou a tradução por "lugar vivencial". (N. do T.)

[482] BULTMANN, *Trad.*, p. 4.

do pressuposto de que a forma daquelas unidades revela algo sobre sua origem e que a história da tradição pré-literária ocorre segundo certas leis imanentes, não apenas dependente de certos autores. A análise histórico-formal é, portanto, conscientemente antiindividualista e sociológica"[483]. K. L. SCHMIDT denomina o trabalho histórico-formal, com uma expressão de OVERBECK, de "'paleantologia' dos Evangelhos"[484]. Entre as duas etapas de trabalho (conclusão do gênero ao lugar vivencial; pesquisa da vida cristã-primitiva) existe uma relação recíproca, um "círculo", como "em todo trabalho histórico ... A partir das formas da tradição literária se quer chegar aos motivos da vida comunitária, e a partir da vida comunitária se quer tornar compreensíveis as formas"[485].

Nisso BULTMANN e DIBELIUS são unânimes. Uma diferença entre eles existe no procedimento metodológico, com mais exatidão, com qual das etapas de trabalho iniciam. BULTMANN parte da análise das unidades individuais, DIBELIUS, de uma construção das concepções e das necessidades da comunidade. Ambos concordam que o método analítico e o método construtivo não se contradizem, antes se complementam e corrigem mutuamente; além disso, no fato de que DIBELIUS não chegou a sua construção sem prévias observações das formas, e que em sua análise, BULTMANN está orientado "por uma imagem da comunidade cristã-primitiva, naturalmente ainda provisória, que deverá obter sua determinação e estrutura justamente através da análise"[486]. O ponto de partida parece ser uma questão da funcionalidade, o que, porém, não é o caso. Se DIBELIUS acha que se deve começar pelo caminho da construção, enquanto BULTMANN aponta, com muita cautela, para "uma imagem, naturalmente ainda provisória" da comunidade, evidencia-se algo da problemática referente ao ponto de partida do trabalho histórico-formal. Uma caracterização sucinta dos dois métodos deverá mostrar isso.

BULTMANN analisa as unidades individuais dos diferentes gêneros, a fim de chegar a sua forma original, para então encontrar sua origem.

---

[483] DIBELIUS, *ThR 1*, 1929, p. 188. – Assim também BULTMANN, *loc. cit.*, p. 4: "... assim também o 'gênero' literário, ou a 'forma', pela qual uma unidade isolada é associada a um gênero, é um conceito sociológico, e não um conceito estético".

[484] *RGG II*, 2ª ed., cl. 638 em conexão com F. OVERBECK, *Über die Anfänge der patristischen Literatur*, p. 36.

[485] BULTMANN, *loc. cit.*, p. 5; igualmente DIBELIUS, *Formgeschichte*, p. 7s. e *ThR 1*, 1929, p. 210ss.

[486] BULTMANN, *loc. cit.*, p. 6.

Ele analisa se aí reinam determinadas leis, e, se for o caso, quais delas determinam a modificação de uma pequena unidade da versão de Marcos ou da versão de Q (a ser estabelecida) para Mateus e Lucas, muitas vezes para as versões "apócrifas". Ele acredita que, se for possível constatar com certeza tal regularidade, poder-se-ia "supor que ela foi ativa no material da tradição já antes de sua fixação"; assim se poderia "concluir que existiu um estágio anterior da tradição". Nisso seria "indiferente de início... se a tradição ocorreu oral ou literariamente, visto que no caráter não-literário do material da tradição em princípio não existe qualquer diferença entre ambas as formas"[487]. Além disso aduz analogias tanto com a forma da tradição quanto com o processo de tradição, especialmente da literatura comparável do AT, do judaísmo e do grecisismo, oportunamente também de contos, da canção popular e semelhantes. Sobre o modo como associa os gêneros a determinado "lugar vivencial" falaremos mais adiante. Aqui basta mencionar o elemento importante para isso: a distinção entre cristianismo palestinense e o cristianismo (pré e neopaulino) helenista, bem como uma diferenciação dentro do próprio cristianismo palestinense, do qual um estrato tinha, de antemão, uma afinidade mais estreita com a religiosidade helenista (BULTMANN já contou desde cedo com correntes sincretistas no seio do judaísmo palestinense e com sua influência sobre o judaico-cristianismo palestinense). O aspecto histórico-religioso tem importância especial no método analítico de BULTMANN, especialmente na pergunta pelo lugar vivencial.

De acordo com DIBELIUS, o método analítico é insuficiente para esclarecer o surgimento e a história da tradição pré-literária. Pois entre a atividade de Jesus e sua descrição literária no Evangelho mais antigo (Marcos) se interpõe uma geração; e os Evangelhos em nada denotam que remontam a relatos de testemunhas oculares. A isso se acrescentam dois momentos da vida cristã-primitiva que dificultam a

---

[487] *Trad.* p. 7. – E. GÜTTGEMANNS (pp. 69-166) protesta contra a "bagatelização" dessa diferença, todavia, sem considerar os argumentos de BULTMANN (p. ex. em *Glauben und Verstehen IV*, p. 13ss.); em vez disso, procura entufar o mais possível a diferença entre tradição oral e tradição escrita, argumentando com complicados recursos da história do pensamento e da pesquisa e de mostrar a transição como uma ruptura. Mas na pesquisa especializada não existe unanimidade. Contra P. BOGATREV e R. JACOBSON, p. ex., aos quais GÜTTGEMANNS se reporta neste contexto, protestam R. WELLEK e A. WARREN expressamente: "existe uma continuidade entre poesia oral e literária, que jamais foi interrompida" (*Theorien der Literatur*, 1968, p. 40; cf. p. 250 n. 6).

compreensão da história do surgimento do material dos Evangelhos: a situação social e cultural dos cristãos mais antigos e sua expectativa escatológica iminente. Os discípulos e os cristãos mais antigos, que ainda haviam conhecido a Jesus pessoalmente, eram pessoas aliterárias, que nada tinham a ver com literatura e cujo nível cultural não era suficiente para assentar suas recordações de Jesus numa biografia coesa. Além disso esperavam presenciar ainda em sua geração a parusia de Jesus e o fim do mundo; nessa situação igualmente não havia motivação para fixar lembranças de acontecimentos recém acontecidos em forma de livro para uma geração futura que não existia[488]. Ambos os momentos convergem, e radicalizam o problema do surgimento da tradição evangélica: "Não se trata apenas da pergunta pelo tipo de tradições que se podia formar naquela época, e, sim, da pergunta bem mais incisiva se, de algum modo, havia condições de se formar uma tradição naquela época e entre essas pessoas"[489]. A resposta que DIBELIUS dá com a ajuda do método construtivo é sua afamada "teoria homilética": "Eu acreditava reconhecer a pregação como única função essencial daquelas comunidades escatológico-crentes; com isso deverá ter sido encontrado, portanto, o 'lugar vivencial' para as primeiras unidades da tradição"[490]. Comprovante disso é o proêmio de Lucas (Lc 1.1-4): a tradição da qual se abasteciam os autores dos Evangelhos, foi criada por aqueles que foram "testemunhas oculares desde o início, e ministros da palavra" (v. 2); "ministros da palavra" significa: "Eram os missionários, pregadores e mestres que levaram a mensagem de Jesus Cristo mundo afora, a fim de conquistar o mundo". "A missão ofereceu o ensejo, a pregação ofereceu o meio para divulgar aquilo que os discípulos de Jesus conservaram na memória."[491] DIBELIUS reconstrói primeiro a pregação e depois, a partir dela, o "lugar vivencial" de diferentes gêneros. A reconstrução da pregação se baseia, por um lado, nos discursos de Atos (2.3; 10; 13), que contêm elementos estereotipados (querigma – menção da morte e ressurreição de Jesus e alguns acontecimentos de sua vida –; prova escriturística, admoestação à penitência), e, por outro, na *paradosis* (1 Co 15.1ss.), que enumera morte e ressurreição como fatos salvíficos. DIBELIUS acredita que o esquema

[488] É engano da parte de E. GÜTTGEMANNS a afirmação de que DIBELIUS fundamenta o caráter não-literário da "literatura menor" com a expectativa imediata da parusia (*loc. cit.*, pp. 95-103).

[489] *Formgeschichte*, p. 9.

[490] *ThR 1*, 1929, p. 191.

[491] *Formgeschichte*, pp. 11 e 12.

fixo dos discursos em Atos seria muito antigo e que remontaria aos primórdios do cristianismo. O conteúdo seria constitutivo para as mais diversas funções da pregação cristã: para a missão, para o culto da comunidade e para a instrução dos neófitos. Portanto o termo "pregação" no sentido de DIBELIUS não deve ser tomado em sentido muito restrito; ele abrange proclamação missionária, pregação no culto e catequese. Depois DIBELIUS pergunta pelos elementos da proclamação sinótica que se encontram intimamente relacionados com a pregação nesse sentido, e encontra três: a história da paixão e da páscoa; além disso narrativas curtas, que culminam em um dito de Jesus de significado geral ("sermão do monte"), que servem para ilustrar a atividade de Jesus mencionada em At 2.22; 10.38 e às quais atribui, por isso, a designação de gênero "paradigma" ("ilustração da pregação"); por fim, ditos de Jesus de conteúdo "haláquico"[492] (parênese). Nos outros tipos do material sinótico ele tenta responder analiticamente a pergunta "se e em que medida a tradição está orientada na pregação"[493].

Essa teoria da pregação granjeou o reconhecimento de muitos, mas também foi objeto de muitas críticas. São de pouco peso as objeções de que o conceito da pregação seria pouco nítido ou que seria tipológico-ideal; ou que até o final do séc. II não haveria comprovação do emprego de histórias de Jesus na pregação – pois pregações daquela época também não estão comprovadas. Mais importante é a negação por princípio da teoria da pregação por U. WILCKENS[494]. Ele mostra que é impossível reconstruir na base dos discursos de Atos e de 1 Co 15 um tipo uniforme e geral da pregação, que histórico-traditivamente remonta à comunidade primitiva; pois, por um lado, aqueles discursos se revelam "de fora a fora como composição de Lucas", e por outro lado, eles não coincidem com a fórmula na concepção da morte de Jesus. Além disso, WILCKENS acha que o "querigma" dos discursos de Atos, a caracterização sumária da *vita* de Jesus, não seria a origem da tradição sinótica de Jesus, antes, a pressupõe, e isso em sua forma de Evangelho[495].

Essas objeções são consideráveis. Elas atingem a teoria da pregação – todavia somente na forma concreta que DIBELIUS lhe deu pela fundamentação nos discursos de Atos e pela derivação direta de

---

[492] "Halakisch" no original, termo derivado do hebraico *halacha*: diretriz, orientação, o conjunto de leis. (N. do Tradutor)
[493] *Ib.*, p. 34.
[494] *ThLZ 86*, 1961, p. 272ss.; a citação a seguir: p. 274.
[495] "Die missionsreden der Apostelgeschichte", *WMANT 5*, 1961, 2ª ed., 1963.

determinados gêneros. Elas não atingem – isso deve ser enfatizado especialmente – a teoria da pregação em princípio; quer dizer, elas não refutam a cognição fundamental de que a "pregação", a proclamação nas diversas funções mencionadas por DIBELIUS, desempenhou o papel decisivo na formação, configuração e transmissão da tradição em torno de Jesus. Comprovação disso é o proêmio de Lucas, que fornece informações historicamente confiáveis sobre motivo e lei dessa tradição[496]. Disso dão testemunho também muitos gêneros sinóticos (v. § 22). Apenas há que se diferenciar mais incisivamente e, com BULTMANN, tomar em consideração apologética e polêmica, formação da comunidade e disciplina bem como trabalho de especialistas das Escrituras[497]. Para a questão dos métodos resulta do que foi dito que o método analítico, tal com BULTMANN o emprega, é o mais adequado, em todo caso com vistas ao estágio atual de nosso conhecimento do cristianismo primitivo. Na análise das formas, porém, os dois pesquisadores são unânimes de modo admiravelmente amplo; as diferenças consistem na denominação dos diversos gêneros e, às vezes, também na determinação de suas funções, de seu lugar vivencial. – Dos gêneros tais como BULTMANN e DIBELIUS os elaboraram por meio da análise das formas das pequenas unidades trataremos no parágrafo que segue.

A última tarefa da história das formas – a de descrever a história do material da tradição "até sua fixação literária nos diferentes Evangelhos" – não abarca somente os materiais individuais, e, sim os Evange-

[496] Se GÜTTGEMANNS diz em conexão com G. KLEIN, *Lukas 1,1-4 als theologisches Programm* (*Zeit und Geschichte,* BULTMANN-Festschrift, 1964, pp. 193-216 = G. KLEIN, *Rekonstruktion und Interpetation,* 1969, pp. 237-261): "*Der lukanische Prolog ist keine historische Quelle, sondern ganz dogmatisches Programm*" – "O prólogo de Lucas não é uma fonte histórica, e, sim, inteiramente um programa dogmático" – (*Offene Fragen*, p. 192), esse jogo de "dogmático" contra "histórico" é uma conclusão lógica errada, erro que, aliás, KLEIN não comete. Mesmo que Lucas realmente identificasse "as testemunhas oculares", que "se tornaram ministros da palavra", com os "doze apóstolos" (sobre isso *vide abaixo* p. 413s., isso seria apenas a interpretação "dogmática" e estreitamento de um fato histórico, não, porém, sua refutação. Do contrário, GÜTTGEMANNS também deveria negar, pela mesma lógica, a existência "histórica" de apóstolos, por que o "programa dogmático" de Lucas só considera "os doze apóstolos" como apóstolos. – Referente a confiabilidade "histórica" do proêmio de Lucas: H. SCHÜRMANN, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien,* 1968, pp. 257-271; Idem: *Das Lukasevangelium.* ERSTER TEIL, 1969, pp. 1-17, esp. p. 8s. (aqui também uma discussão com G. KLEIN); F. MUSSNER, *BZ NF 15*, 1971, p. 270s., que acusa GÜTTGEMANNS de ignorar conscientemente o ensaio de SCHÜRMANN, mencionado por primeiro.

[497] *Tradition*, p. 64.

lhos-livro em seu todo, portanto também o "enredo" ou os "enredos", e consiste na análise dos recursos literários e dos motivos teológicos da redação, bem como na determinação do 'lugar vivencial' de cada um dos Evangelhos. A essa tarefa BULTMANN dedicou a terceira parte de sua obra (pp. 347-400). DIBELIUS elaborou as respectivas características das histórias da paixão de Marcos, Mateus e Lucas e a concepção teológica geral de Marcos. – Desde a Segunda Guerra Mundial, o método histórico das formas se voltou especialmente para o trabalho redacional dos evangelistas e para a teologia de cada um dos Evangelhos. O "enredo" que, por causa de sua insignificância biográfico-histórica, não havia merecido a mesma consideração como a matéria da tradição, passou a adquirir importância como documento da teologia do respectivo Evangelho, ou da comunidade que está atrás de cada um deles. Essa compreensão foi encaminhada pelo estudo de E. LOHMEYER "Galiläa und Jerusalem" (*FRLANT 52*, 1936), que mostrou a relevância teológica dos espaços geográficos para cada um dos Evangelhos – para Marcos, a Galiléia seria o lugar da revelação, Jerusalém, a sede dos adversários de Jesus; para Lucas, porém, Jerusalém seria o lugar sagrado – e procurou mostrar que atrás dessa avaliação fundamental estavam duas comunidades primitivas distintas, uma da Galiléia, outra de Jerusalém, com cristologias distintas, uma cristologia do Filho do homem e outra do Messias; especialmente sua tese da importância teológica do ambiente geográfico continuou ativa na pesquisa em questão (H. CONZELMANN[498]; W. MARXSEN[499]). Denomina-se essa pesquisa, que, por meio da análise do trabalho redacional dos evangelistas, procura destacar a particularidade literária e teológica de cada um dos Evangelhos, possivelmente também seu lugar histórico-teológico e eventualmente inclusive sua função específica (lugar vivencial), com uma expressão de W. MARXSEN de "pesquisa histórico-redacional" – diferenciando-se da pesquisa histórica das formas, que se ocupou em primeiro lugar, ainda que de modo algum exclusivamente, com o material da tradição. Com essa denominação naturalmente o próprio MARXSEN quer marcar uma descontinuidade, se não até mesmo uma antítese ao trabalho de DIBELIUS e BULTMANN, porque está interessado no labor literário e teológico dos evangelistas como "personalidades literárias"; mas do ponto de vista da pesquisa histórica,

[498] "Die Mitte der Zeit", *BHTh 17*, 1954, 5ª ed., 1964.
[499] "Der Evangelist Marcos", *FRLANT 67*, 1956.

sem razão: na história da redação, que sequer seria possível sem a prévia análise histórica das formas, de modo algum se trata de um início totalmente novo, e, sim, da implementação conseqüente de todo o programa histórico-formal.

Apesar da múltipla crítica, da qual se tratou nos relatórios de pesquisa de M. DIBELIUS e G. BIER, o método histórico-formal se impôs em ampla escala. Desde então não apareceram pontos de vista essencialmente novos, que se deveria analisar neste contexto. Objeções críticas específicas serão consideradas nos respectivos lugares que lhes competem.

§ 22. AS FORMAS DO MATERIAL DA TRADIÇÃO SINÓTICA

Bibliografia vide § 21.

D. ESSER, "Formgeschichtliche Studien zur hellenistischen und zur frühchristlichen Literatur unter besonderer Berücksichtigung der vita Apolonii des Philostrat und der Evangelien", *Diss. ev. theol.*, Bonn, 1969.
G. THEISSEN, "Urchristliche Wundergeschichten", *StNT 8*, 1974.

As formas da tradição oral a respeito de Jesus foram elaboradas de modo completo por BULTMANN e DIBELIUS e, como já foi dito, em ampla concordância. No entanto, as diferenças, que afinal não consistem somente na nomenclatura, nos obrigam a uma comparação das formas e ocasionalmente também a uma arbitragem ou modificação. Por razões de conveniência e o que hoje é normal, o material da tradição é dividido em tradição de ditos e tradição de narrativas, como também o faz BULTMANN na estrutura de seu livro. O mais simples seria assumir esse esquema. Parece-me, porém, mais correto tratar das formas que se encontram no limite entre tradição de ditos e tradição de narrativas e que BULTMANN denomina de *apotegmas* e que são apresentadas em primeiro lugar, somente depois dos ditos do Senhor. No mais, o que segue acompanha o esquema de BULTMANN.

1. Formas da matéria discursiva (ditos do Senhor)

No caso dos "ditos do Senhor", trata-se de pequenas unidades "que foram unidades autônomas da tradição, ou que o poderiam ter sido".

1) Ditos (λόγια) (BULTMANN), palavras de sabedoria (DIBELIUS)

BULTMANN emprega a expressão "ditos"[500] (λόγια) não no sentido amplo para "adágios, provérbios", e, sim, no sentido mais restrito somente para palavras de sabedoria (DIBELIUS: sentença, gnoma), tal como elas também se encontram na literatura sapiencial judaica e em geral na área dos provérbios e da sabedoria proverbial[501]. Jesus fez amplo uso dessa forma tradicional de expressar-se, de sorte que em parte de sua proclamação ele aparece como "mestre da sabedoria". BULTMANN divide os ditos segundo características formais em três grupos:

a) *Princípios* (sentenças afirmativas objetivas ou de formulação pessoal), p. ex.: Basta a cada dia seu próprio mal (Mt 6.34); Onde está o cadáver, reúnem-se os abutres (Mt 24.28); O trabalhador merece seu salário (Lc 10.7).

b) *Palavras de admoestação* (modo imperativo), p. ex.: Médico, cura-te a ti mesmo (Lc 4.23); Deixa que os mortos sepultem seus mortos (Mt 8.22 par).

c) *Perguntas*, p. ex.: Acaso pode um cego guiar um cego? Não cairão os dois no valo? (Lc 6.39 par).

Muitas vezes tais ditos se encontram reunidos em composições maiores (Mt 5.39*b*-42 par; 5.44-48 par). Assim como a expressão é tradicional, muitas vezes também o é seu conteúdo, daí as numerosas paralelas aos ditos de Jesus; por isso a pergunta pela "autenticidade" muitas vezes é de difícil resposta.

2) Palavras proféticas e apocalípticas (BULTMANN), chamado profético (DIBELIUS)

a) *Anúncio da salvação.* Cabem aqui especialmente as bem-aventuranças (macarismos)[502], p. ex., Mt 11.6 par; Lc 6.20-23 par.

b) *Palavras de ameaça*, p. ex., os ais de Lc 6.24ss.

c) *Discurso de admoestação*, p. ex., Mc 13.33-37. BULTMANN inclui nesse grupo também algumas parábolas, o que merece a crítica de DIBELIUS (p. 247, n. 1).

---

[500] Na literatura alemã se usa, em geral, o termo grego "λόγιον" ou o plural "λόγια", formando, p. ex., "Logienquelle" = "fonte dos ditos". (N. do T.)

[501] Cf. A. JOLLES, *Einfache Formen*, 1958, p. 150ss.; H. BAUSINGER, *Formen der "Volkspoesie"*, 1968, p. 95ss.

[502] Referente a isso cf. K. KOCH, *Was ist Formgeschichte?*, p. 6ss.; 21ss., *et passim*.

d) *Profecias apocalípticas*, p. ex., Mc 13.2; 14.58 par; Lc 17.20s,23s. Também aqui encontram-se composições maiores. O emprego dessas expressões caracteriza a Jesus como profeta e apocalíptico. No entanto, a análise do respectivo material da tradição mostra que muita coisa não remonta ao próprio Jesus, e, sim, a tradições judaicas e cristãs; assim, p. ex., em Mc 13.5-27 se colocou na boca de Jesus um texto apocalíptico originalmente judaico com retoques cristãos.

3) Leis e regras para a comunidade

a) Nas *leis* BULTMANN também inclui "ditos" que se posicionam perante a Lei ou a espiritualidade judaica (p. ex., Mc 3.4; 7.15), especialmente, porém, dois outros tipos: palavras que, formuladas no estilo de leis, têm no primeiro membro uma condição, e no membro posterior um imperativo ou uma afirmação que tem o sentido de uma determinação legal (BULTMANN, p. 139), p. ex., Mc 10.11s.; 11.25, ou as antíteses Mt 5.21s.,27s. etc.; além disso, "palavras que, por meio de uma palavra de Escritura ou ao menos sob invocação da Escritura, justificam ou fundamentam a nova concepção em relação à antiga" (p. 144), p. ex., Mc 7.6-8; 10.3-9; 12.29-33.

b) *Regras para a comunidade*, prescrições para a comunhão cristã, p. ex., Mt 16.18s.; 18.17s.; 23.8-10; Mc 6.8-11. Nesse complexo Jesus aparece como rabino que interpreta as exigências da Lei, da vontade de Deus para o indivíduo e para a comunhão. Ditos do Senhor desse tipo foram colecionados no interesse da parênese e da disciplina da comunidade, desenvolvidos e multiplicados; como exemplo típico para essas coleções são para BULTMANN Mc 9.33-50; Mt 18.1-35, e supõe que o modelo para essa unidade de Marcos já era "uma espécie de catecismo da comunidade" (p. 160).

4) Palavras de Jesus na primeira pessoa

Nelas Jesus fala, na primeira pessoa, de sua vinda (p. ex., Mc 2.17; 10.45; Mt 11.18s.; Lc 12.49s.) ou de sua pessoa (p. ex., Lc 14.26,27 par; Mt 11.25-30 par; palavras do Ressuscitado como Mt 28.18-20; Lc 24.49). BULTMANN considera a maioria das palavras em que Jesus fala na primeira pessoa como formações da comunidade helenista, no entanto também atribui algumas à comunidade primitiva palestinense, e algumas ao próprio Jesus histórico (Lc 11.20 par; Mt 11.25s. par).

No mais, BULTMANN acentua expressamente que a maioria dos "ditos do Senhor" "não surgiu em solo helenista, e, sim, em solo aramaico" (p. 179).

5) Parábolas e similares[503]

Tal como os "ditos", também as "parábolas", ou a linguagem figurada no sentido mais amplo são um fenômeno lingüístico geral[504]; também elas foram objeto de cultivo especial em Israel e no judaísmo, onde eram contadas entre os "*mešalim*". Jesus tomou as parábolas como forma de expressão essencial de sua proclamação – elas são tão características para ela que a expressão "parábola" quase se tornou sinônimo de "parábolas de Jesus". Linguagem figurada serve para explicitar. No entanto, uma vez fixada oral ou literariamente, ela seduz a interpretações que "dizem outra coisa" do que sua intenção original (alegorias) e que invertem a imagem originalmente clara em seu contrário, em um "discurso enigmático", pleno de obscuros pensamentos profundos. Esse foi o destino das parábolas de Jesus, já no cristianismo primitivo e no NT, e mais ainda na história da interpretação. Primeiro a obra de A. JÜLICHER "*Die Gleichnisse Jesu*", que marcou toda uma época, produziu uma mudança e as libertou do mal-entendido alegórico. O que é uma parábola não se pode deduzir do termo – a palavra grega παραβολή tem sete significados diferentes no NT, seu equivalente hebraico e aramaico *mašal/mathla* não menos que dezesseis –, é preciso deduzir da própria forma da configuração. JÜLICHER mostrou a existência de três tipos básicos de parábolas: a "comparação" nos sentido mais restrito, a "parábola" ou "narrativa comparativa" e a "narrativa ilustrativa". BULTMANN (como também DIBELIUS) aceitou essa classificação, mas também destacou mais as pequenas formas do discurso figurativo, portanto, de certo modo, as pré-formas das parábolas (palavra figurativa (imagem), metáfora, comparação).

---

[503] Referente à bibliografia: A. JÜLICHER, *Die Gleichnisse Jesu* I, 1888, II, 1899; C. H. DODD, *The Parables of the Kingdom*, 1935, 14ª ed., 1956; J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, 6ª ed., 196 – *As parábolas de Jesus*, São Paulo: Paulus, 8ª ed., 1997; E. FUCHS, *Bemerkungen zur Gleichnisauslegung: Aufsätze II*, 1960, p. 136ss.; E. LINNEMANN, *Gleichnisse Jesu*, 1961; E. JÜNGEL, "Paulus und Jesus", *HUTh 2*, 1962 (aqui pp. 87-139 aqui a análise mais brilhante e perspicaz da pesquisa das parábolas desde JÜLICHER); A. N. WILDER, *The Language of the Gospel*, 1964, p. 79ss.; D. O. Via Jr., *The Parables*, 1967.

[504] Cf. B. SNELL, "Gleichnis, Vergleich, Metapher, Analogie", in: *Die Entdeckung des Geistes*, 3ª ed., 1955.

a) "Palavras figuradas" (imagem) são palavras nas quais "figura (imagem) e coisa são colocadas lado a lado sem partícula de comparação (conjunção)" (p. 181, p. ex.: Onde não há globo ocular, falta a luz, e onde não há entendimento, falta a sabedoria. – Sir 3.25). Mas a parte da figura pode constar isoladamente na tradição e circula então como ditado popular (p. ex.: Uma cidade situada no monte não pode ficar oculta. – Mt 5.14). À palavra figurada pode-se acrescentar uma "aplicação adequada ao estilo" – assindeticamente, com "e", "portanto", "mas" (p. ex.: Não são os sãos que precisam do médico, e, sim, os doentes. Eu não vim para chamar justos, e, sim, pecadores. – Mc 2.17).

b) "Metáforas" igualmente são comparações abreviadas, sem partícula de comparação, nas quais a figura está em lugar da coisa (p. ex.: a porta estreita e o caminho apertado – Mt 7.13s.; a mão no arado – Lc 9.62; rei, uma freqüente metáfora para Deus).

c) "Comparações" existem onde imagem e objeto estão ligados corretamente por uma partícula de comparação "assim – como" (p. ex.: Como o raio irrompe ..., assim será a vinda do Filho do homem. – Mt 24.27). O "assim" também pode faltar (p. ex.: Eis, eu os envio como ovelhas no meio de lobos. – Mt 10.16). A forma da comparação correta não ocorre com muita freqüência.

d) Bultmann chama de "parábolas" no sentido propriamente dito "inicialmente aquelas formações que se distinguem de uma comparação ou palavra figurada somente pela minuciosidade com que a figura (imagem) está configurada" (p. 184). Por isso as diferencia entre as que são desenvolvidas a partir de uma palavra figurada (imagem) ou de uma comparação.[505]

e) Denomina-se de "parábola" no sentido de "narrativa comparativa" uma história figurada "que não coloca dois fatos um ao lado do outro, e, sim, transforma o fato que serve de comparação em narrativa, quer dizer, não traz como figura um estado típico ou um processo típico ou regular, e, sim, um caso isolado interessante" (p. 188). Na maioria das vezes esse caso é singular e estranho, às vezes até escandaloso (p. ex., o filho perdido – Lc 15.11ss., o juiz ímpio – Lc 18.1ss., ou o administrador injusto – Lc 16.1ss.).

Em ambas as formas – (parábolas e narrativa comparativa) – o momento decisivo é a identificação do ponto de referência, do "*tertio comparationis*", entre figura (imagem) e coisa (objeto).

[505] Evoluções de palavras figuradas: p. ex., Lc 17.7-10; 12.39s.,42-46; de comparações: Mt 11.16-19; 13.44,45s., 47-50; Mc 13.28ss.,33-37.

f) A "narração ilustrativa" distingue-se da parábola e da narrativa comparativa pela "falta absoluta de qualquer elemento figurativo", embora tenha "forte afinidade formal" com a narrativa comparativa (p. 193). Ela não estabelece, portanto, uma correspondência entre imagem e objeto, e, sim, ocorre somente em um plano, no plano do objeto, e oferece nesse plano "exemplos = modelos para o comportamento correto" (p. 192, n. 1) ou um "caso exemplar" (E. LINNEMANN, p. 14). Nessa categoria se enquadram somente 4 "parábolas" sinóticas, segundo JÜLICHER: do samaritano misericordioso (Lc 10.29ss.); do rico insensato (Lc 12.16ss.), do homem rico e do pobre Lázaro (Lc 16.19ss.), do fariseu e do publicano (Lc 18.9ss.); BULTMANN ainda inclui a hierarquia no banquete (Lc 14.7ss.).

g) A "alegoria" desenvolveu-se a partir da metáfora (assim como a parábola a partir da palavra figurada ou da comparação); ela consiste, por assim dizer, de metáforas, é uma *metaphora continua*, isso é, "uma exposição que tem sentido figurado em todos os detalhes"[506]. Ela é escassamente representada no NT. Nas 'parábolas sinóticas' – descontando traços alegorizantes – a alegoria se encontra somente em interpretações secundárias das parábolas do semeador (Mc 4.13-20) e do joio no meio do trigo (Mt 13.36-43), bem como na versão de Mateus da parábola do banquete (22.2ss.), na qual os traços alegóricos são igualmente secundários, como mostra a comparação com a paralela em Lucas (14.16ss.); além disso, na parábola dos vinhateiros maus (Mc 12.1ss.), concebida originalmente como alegoria, e – o que todavia às vezes é contestado – na parábola das dez virgens (Mt 25.1ss.).

Hoje em dia essa classificação é contestada por vezes – eliminando-se, sob remissão à existência de metáforas, a diferença entre parábola como narrativa comparativa e alegoria, ou afirmando-se a posição excepcional da alegoria, mas abrindo mão das demais diferenciações a favor de uma concepção de parábola ampla – mas injustamente. A classificação mencionada impôs-se em grande parte, por que é adequada. Outras propostas de subdivisão (parábolas do crescimento; parábolas de contraste e parábolas de crise; parábolas trágicas e cômicas) não a podem substituir, mas podem ser usadas ocasionalmente dentro dessa classificação.

Não podemos nos ocupar aqui com o adequado detalhamento em cada um dos elementos estilísticos das parábolas e com a técnica de sua narração. Queremos restringir-nos ao mais importante. Tal como

---

[506] L. GOPPELT, *RGG I*, 3ª ed., cl. 239.

as parábolas rabínicas, as parábolas sinóticas podem vir acompanhadas de uma introdução, p. ex., com uma pergunta (Que lhes parece? – Mt 18.12; 21.28, ou: Com que iremos comparar o reino de Deus? – Lc 13.20, ou com a respectiva pergunta dupla – Mc 4.30; Lc 13.18; cf. também Lc 7.31). Em tais perguntas "manifesta-se fortemente o caráter argumentativo da parábola" (p. 194). o começo das parábolas consiste muitas vezes de uma fórmula comparativa, ὡς ou ὥσπερ, ὅμοιος ἐστιν também ὁμοία ἐστίν, ou – assim todavia somente em Mateus – ὁμοιωθήσεται ou ὡμοιώθη. Essas expressões correspondem a preposição ,l[e]', usual em parábolas rabínicas, antecedido às vezes por *mašal* ou de uma pergunta; segundo J. JEREMIAS, o esquema é: "Quero contar-te uma parábola. Com que se pode comparar a coisa? Ela é comparável a ...", e simplificado: "Uma parábola. Com alguém... que..." (p. 99s.). Por isso JEREMIAS também fala no caso das parábolas sinóticas que "iniciam com dativo", do começo completo, quando precede uma pergunta, ou de sua forma abreviada, quando falta uma pergunta. O começo com dativo não significa – e isso é decisivamente importante para a compreensão das parábolas –: "A coisa é igual a alguém...", e, sim: "Com a coisa se dá algo semelhante como com alguém...". No caso de parábolas que começam sem fórmula introdutória, diretamente com a narração, JEREMIAS fala do "começo com nominativo" prática (p. 99).

No final das parábolas pode faltar uma aplicação prática (p. ex., Mc 4.3-9,26-29) ou pode constar uma aplicação: na forma de uma pergunta ou de uma frase com οὕτως, com indicativo ou imperativo. Das interpretações (alegorizantes) acrescentadas secundariamente já falamos.

Na história de sua tradição, as parábolas ainda sofreram outras modificações por meio de acréscimos secundários de introduções e aplicações, por inserção em determinados contextos – a mesma parábola pode encontrar-se nos Evangelhos em contextos e situações totalmente diferentes –, por ampliações interpretadoras e corretoras, por combinação de duas ou mais parábolas. Com a modificação da situação e a troca dos ouvintes (dos destinatários originais: discípulos, povo ou adversários) muitas vezes também se deslocou o escopo original. JEREMIAS analisou e esclareceu esses nexos sistematicamente (pp. 14-114). Do ponto de vista crítico-literário, histórico e histórico-traditivo (p. ex., também por recurso às paralelas do Evangelho de Tomé), mas também considerando as necessidades da Igreja primitiva, pode-se, em muitos casos, restabelecer o original; mas por demasiadas vezes o sentido original de uma parábola permanece obscuro ou ambíguo, porque

não se pode mais reconhecer em que situação e a que destinatários ela foi dirigida.

Em conexão com T. A. CADOUX e C. H. DODD, J. JEREMIAS tentou, com muita perspicácia e energia, executar o programa de colocar as parábolas em seu lugar original na vida de Jesus (p. 17s.). Muitos pesquisadores lhe seguiram nesse intento. Mas que um empreendimento desses, no qual inevitavelmente entra em jogo muita fantasia produtiva, leva, na melhor das hipóteses, a resultados de caráter hipotético, é algo óbvio. Na verdade é certo que as parábolas de Jesus não correspondem, como acreditava JÜLICHER, a verdades éticas gerais, mas que devem ser entendidas dentro e a partir da proclamação escatológica de Jesus; esse conhecimento, porém, não ajuda a que se possa restabelecer com segurança a situação histórica em cada caso individual.

2. Formas intermediárias: apotegmas (Bultmann)/paradigmas (Dibelius)

DIBELIUS inclui esse gênero no material narrativo, e BULTMANN o inclui na tradição da palavra, embora ambos concordem em grande parte na caracterização formal: Essas unidades da tradição se caracterizam por brevidade, arredondamento, concisão da narrativa, falta de figuras, estilo edificante e especialmente pelo fato de culminarem em uma palavra de Jesus de importância geral. DIBELIUS descobriu esse gênero e o associou à pregação (paradigma = história ilustrativa como palavra de pregação). BULTMANN admite que "se poderia estar tentado a enquadrar (essas unidades da tradição) nas histórias" (p. 8). A razão principal para seu enquadramento diferente é que em algumas unidades se pode mostrar que o enredo é secundário, que, portanto, podem ser "reduzidas a ditos do Senhor" (p. 9). De fato essas unidades da tradição se encontram no limite entre tradição de ditos e tradição da narração. Em algumas se consegue a redução a ditos do Senhor, em outras ela permanece hipotética, em mais outras ela parece impossível – aí originalmente cena e ação estiveram ligados à palavra de Jesus, e as respectivas unidades da tradição foram transmitidas como "histórias". Segundo BULTMANN (p. 25), esse também é o caso, p. ex., no diálogo sobre o denário (Mc 12.13ss.). A primeira possibilidade aparece evidentemente na cena da rejeição (Mc 6.1ss.): essa cena deverá ter sido desenvolvida a partir do dito transmitido apocrifamente:

> "Um profeta não é aceito em seu povoado.
> Não cura um médico os que o conhecem."
> (EvTo 31; cf. Pap. Ox. I,6.)

pois em relação a ela Mc 6.4s. é secundário:

> "E Jesus lhes disse: 'Em parte alguma um profeta é desprezado com exceção de sua cidade natal e entre seus parentes e em sua casa'. E ali não pôde fazer nenhum milagre, senão curar alguns poucos por imposição das mãos."[507]

Aqui, aliás, se pode observar o desenvolvimento histórico-traditivamente instrutivo: a transformação do paradigma/apotegma de Mc 6.1ss. na lenda da pregação inaugural de Jesus em Nazaré em Lc 4.16ss.[508]. – Isso significa, as formações designadas de paradigmas/apotegmas não têm uma origem uniforme; o desenvolvimento histórico-traditivo: dito do Senhor isolado, dito do Senhor colocado num enredo, apoptegma formulado num cenário na verdade confere em alguns casos, mas dificilmente é a genealogia desse gênero. Portanto é problemático inseri-las na tradição da palavra. Os colecionadores cristãos-primitivos em todo caso as tomaram como histórias; pois em Q, a grande coleção dos ditos de Jesus, não se encontra um único dos paradigmas de DIBELIUS, e das unidades bem mais numerosas que BULTMANN agrega aos enunciados, encontram-se ali apenas três (Mt 11.2-19/Lc 7.18-35; Mt 12.22-37/Lc 11.14-23; Lc 9.57-62/Mt 8.19-22). Mesmo assim não se pode associar esse grupo como um todo à tradição das narrativas visto que – abstraindo das razões às quais aludimos acima – no material que BULTMANN inclui nela existem muitas unidades que não podem ser consideradas histórias, mas são designadas com justiça de apotegmas. Parece oferecer-se uma divisão desse grupo sob pontos de vista histórico-traditivos, mas isso não é indicado, porque todas as unidades traditivas em questão têm seu auge em um dito de Jesus e revelam formalmente uma mesma estrutura básica.

As denominações "paradigma" e "apotegma" foram criticadas como impróprias porque estariam oneradas pela retórica grega e pela história da literatura[509]; como, porém, DIBELIUS e BULTMANN não adotam os

[507] Cf. BULTMANN, p. 30s.; diferente todavia DIBELIUS, p. 106s.
[508] Cf. DIBELIUS, p. 107s.
[509] Cf., *ThR NF 24*, 1957/58, p. 287ss.

respectivos esquemas gregos, a nomenclatura é uma questão da convenção. Contrapropostas como, p. ex., as "*pronouncement stories*" de V. TAYLOR, de modo nenhum são mais esclarecedoras. Os termos "paradigma" e "apotegma" parecem intercambiáveis, visto que designam em grande parte o mesmo grupo. No entanto, existem diferenças essenciais: DIBELIUS liga com "paradigma" sua teoria da pregação, enquanto BULTMANN emprega "apotegma" de modo expressamente "neutro" (p. 8). Além disso diagnosticou uma parte dos apotegmas como "debates", cuja existência DIBELIUS contesta – injustamente (p. 64s.). Em face desse estado de coisas, deve-se dar preferência ao termo introduzido por BULTMANN.

BULTMANN subdivide os apotegmas em "diálogos polêmicos", "diálogos didáticos" e "apotegmas biográficos".

a) Diálogos polêmicos

Diálogos polêmicos são discussões de Jesus com adversários, motivadas por um ato de Jesus (p. ex., uma cura) ou também por uma atitude de seus discípulos (p. ex., colheita de espigas no sábado). A isso segue, por parte dos adversários, uma reação que se poderia denominar de ataque, na forma de uma acusação ou de uma pergunta. O diálogo polêmico termina com uma resposta de Jesus, muitas vezes formulada como contrapergunta, às vezes como uma palavra figurada, ocasionalmente também como citação da Escritura. Um diálogo polêmico se constitui normalmente apenas de uma rodada de diálogo. A acusação, ou a pergunta dos adversários, nem sempre é articulada, como, p. ex., em Mc 3.1ss, de modo que se ouve somente um parceiro do diálogo.

Exemplos: Lc 14.1-6; Mc 3.22-30; Mc 2.15-17,18-20.

b) Diálogos didáticos

Nos diálogos didáticos os parceiros são discípulos ou ouvintes interessados. A estrutura é semelhante à dos diálogos polêmicos: pergunta e resposta de Jesus, que igualmente pode ser uma contrapergunta.

Exemplos: Mc 9.38-40; 10.35-45; 12.28-34; Lc 12.13s.; 13.1-5.

c) Apotegmas biográficos

Apotegmas biográficos são igualmente diálogos, cujo auge é a palavra de Jesus; não se trata, porém, de um debate sobre questões da Lei

ou da comunidade como nos diálogos polêmicos e nos diálogos didáticos, e, sim, de cenas "de caráter biográfico", nas quais está em jogo a pessoa de Jesus e a atitude em relação a ela (seguimento ou rejeição). Essas unidades não estão propriamente interessadas na biografia, e, sim, querem "expressar numa cena figurada uma verdade que vai além da situação, de modo que adquire caráter simbólico" (p. 59).

Exemplos: Mc 1.16-20; 2.14; 3.20s.,31-35; Lc 9.57-62/Mt 8.19-22; Lc 11.27s.; Mc 6.1-6.

BULTMANN designa o enredo narrativo desses apotegmas como "cena ideal" e entende uma cena destas como uma "que não tem sua origem num acontecimento histórico, e, sim, numa idéia e que serve para ilustrar essa idéia" (p. 48, n. 3). Como nos diálogos polêmicos se trata de cenas ideais, "que ilustram um princípio que a comunidade atribui a Jesus, num caso concreto" (p. 40s., a citação p. 4), BULTMANN supõe como lugar vivencial a apologética e polêmica da comunidade, mais especificamente da comunidade palestinense; por causa de sua afinidade com diálogos polêmicos e didáticos rabínicos, também forma e estilo apontam para uma origem palestinense.

3. Formas do material narrativo

Além do paradigma, DIBELIUS distingue aqui mais três outros gêneros: novela, lenda e mito, BULTMANN subdivide o material em "histórias de milagres" e "narrações de histórias e lendas". Mas somente o gênero denominado de novela por DIBELIUS e de história de milagre por BULTMANN pode ser delimitado formalmente.

a) Histórias de milagres/novelas

Quanto ao material, trata-se nas novelas sinóticas de histórias de milagres, mas nem toda narração na qual ocorre um milagre é uma história de milagre; nisso BULTMANN e DIBELIUS são unânimes. Estamos diante de uma história de milagre somente quando é descrito o processo do milagre e este constitui o conteúdo da narrativa, não, porém, quando uma cura de Jesus fornece o motivo para um diálogo polêmico. Pode-se esclarecer a diferença por meio de uma comparação de Mc 3.1-5 e 7.32-35.

> Mc 3.1-5: Ele entrou mais uma vez numa sinagoga, ali havia um homem com uma mão mirrada. E eles o observavam para ver se o cura-

ria num sábado, pois queriam ter uma acusação contra ele. Então ele disse ao homem com a mão mirrada: "Levanta-te e vem para frente". E perguntou: "O que se deve fazer no sábado, o bem ou o mal? salvar vida ou matá-la?" Eles, porém, permaneceram mudos. Então olhou para eles irado, pois lhe doía o endurecimento de seus corações. E disse ao homem: "Estende tua mão". Ele estendeu a mão, ela tornou a ser sadia. (Tradução da versão de DIBELIUS.)

Mc 7.32-35: Trouxeram-lhe um surdo-mudo e lhe pediram que pusesse a mão sobre ele. Afastando-o da multidão, pôs seus dedos nos ouvidos dele e passou saliva em sua língua, e ergueu os olhos ao céu, e respirou profundamente e lhe disse: "*Ephata*", isso quer dizer: "Abre-te!). Então abriram-se-lhe os ouvidos e os entraves de sua língua se soltaram, e pôde falar corretamente. (Tradução da versão de DIBELIUS.)

Ambas as histórias falam de um milagre, mas de modo bem diferente e com outro interesse: lá interessa o posicionamento de Jesus perante o mandamento do sábado, aqui, a realização da cura; lá a palavra orientadora de Jesus é o v. 3s., aqui o escopo da narrativa é a demonstração de sua plenipotência. – BULTMANN reserva a expressão "histórias de milagres" para narrativas do segundo tipo (Mc 7.32ss.), DIBELIUS as denomina de "novelas", a fim de evitar desde já uma denominação relacionada ao conteúdo e mal-entendidos causados por ela, e para assinalar o caráter estilístico dessas narrativas.

Com BULTMANN, pode-se dividir essas narrativas em milagres de cura e milagres da natureza. Estes são muito menos numerosos do que aqueles. Todos se distinguem pelo detalhismo da descrição, por estilo "mundano" e não edificante e pelo recuo da palavra de Jesus de importância geral; aqui reina uma atmosfera diferente do que nos apotegmas. Os milagres de cura revelam grande semelhança na estrutura e na motivação.

1. Em uma exposição, pede-se a ajuda de Jesus para o doente e a doença é descrita. O quadro da doença pode ocupar um espaço amplo (Mc 5.3-5), às vezes se acentua a gravidade (Mc 9.18) ou a longa duração do mal (Mc 5.25s.; Lc 13.11), outras vezes se menciona a incapacidade dos médicos (Mc 5.26) ou dos discípulos (Mc 9.18,28); também pode manifestar-se um ceticismo zombeteiro contra o poder do milagreiro (Mc 5.40) – tudo motivos com a finalidade de ressaltar a dificuldade da cura.

2. Depois se descreve a realização da cura milagrosa. Muitas vezes desempenham aí papel importante estranhos gestos de Jesus, p. ex., contatos físicos como imposição das mãos, tomar a mão, toque no membro

doente ou manipulações mágicas com saliva (Mc 7.33; 8.23), mas também a palavra que efetua o milagre, que é reproduzida duas vezes não na língua grega da narrativa, e, sim, em aramaico: "*talitha kum*" (Mc 5.41) e "*ephatha*" (Mc 7.34) – para os leitores gregos, portanto, numa língua estranha e com subseqüente tradução. A cura pode acontecer publicamente, mas às vezes também sob exclusão do público (Mc 7.33; 8.23; somente em círculo restrito 5.37). No caso da expulsão de demônios (cura de "possessos"), a descrição revela traços especiais: o demônio reconhece aquele que é superior a ele e resiste, às vezes começa uma discussão; a cura sempre acontece por meio de uma ordem ameaçadora de abandonar o corpo, nunca por contato; o demônio então sai do doente sob demonstrações de seu poder (cf. Mc 5.1-20; 1.23-28; também 9.14-27).

3. No trecho final os presentes constatam o sucesso da cura, muitas vezes em uma "aclamação do milagreiro em coro" (Mc 1.27; Lc 5.26; 7.16, etc.), ou a própria pessoa curada demonstra a realidade da cura (Mc 1.31; 2.12; 5.42). – Nos milagres da natureza não se pode mostrar um esquema fixo semelhante. Talvez na narrativa da tempestade em Mc 4.37ss. e nas duas multiplicações dos pães em Mc 6.34ss.; 8.1ss. se possa verificar o esquema: exposição, ajuda, constatação do milagre (alimentação) e sua impressão (a tempestade é acalmada).

A estrutura e especialmente a "tópica dos motivos" têm numerosas paralelas em antigos relatos de milagres, menos em relatos judaicos antigos do que em gregos e helenistas. Como aqui não podemos dar exemplos, remeto à compilação em BULTMANN[510].

Na exposição do processo da cura e especialmente das manipulações mágicas os relatos sinóticos são muito mais discretos do que os greco-helenistas. Mas a estilização fixa coloca as histórias de milagres evangélicas na tradição destes. Por isso a maioria das "novelas" deve ter encontrado sua forma no solo da língua grega, ainda que algumas possam ter surgido na comunidade primitiva da Palestina[511]. No entanto, o gênero é mais novo na tradição jesuína do que aquele dos apotegmas que remontam à comunidade primitiva da Palestina, que ocasionalmente também mencionam milagres. Em todo caso, o interesse no milagre é totalmente diverso nos dois gêneros, conforme já mostramos na com-

[510] *Tradition*, pp. 233-260. – Além disso, DIBELIUS, *Formgeschichte*, p. 142ss.; 164ss.; O. WEIRICH, *Antike Heilungswunder*, 1909, 2ª ed., 1969; R. HERZOG, "Die Wunderheilungen von Epidauros", *Philologus suppl. 22*, 3, 1931.

[511] Talvez a cura do leproso de Mc 1.40ss., a narrativa da tempestade em Mc 4.35ss. e a multiplicação dos pães em Mc 6.34ss.; 8.1s.; cf. BULTMANN, *loc. cit.*, p. 255s.

paração de Mc 3.1ss. e 7.32ss. Nos respectivos apotegmas o interesse no milagre constitui somente o motivo para um diálogo polêmico, nas histórias de milagres, ele é o tema propriamente dito. E aqui a ênfase não recai sobre a salvação que Jesus traz para os enfermos ou para pessoas portadoras de outras deficiências – na maioria das vezes nada mais se ouve sobre seu destino –, e, sim, – como mostram especialmente as aclamações em coro – na demonstração do poder divino de Jesus: as histórias de milagres são histórias epifânicas. Atrás da tematização do milagre encontra-se determinada cristologia; Jesus como milagreiro, como θεῖος ἀνήρ, em cujo ato o poder divino se torna epifânico. O quanto era forte esse interesse cristológico se deduz do fato de que, já antes de Marcos, haviam sido transferidos a Jesus materiais milagrosos estranhos (Mc 5.1ss.), e do fato de que, na história da tradição, se pode observar um crescente interesse no milagre de Marcos para Mateus e Lucas, para João e os Evangelhos apócrifos.

Ao recepcionarem e desenvolverem o gênero histórias de milagres, isso é, ao apresentarem a Jesus com ênfase crescente como θεῖος ἀνήρ, as comunidades precoces o colocavam em concorrência com outros "homens divinos", com "filhos de Deus" e deuses curadores daquele tempo. Com isso se esclarece o "lugar vivencial" desse gênero: a propaganda missionária que se adapta às concepções religiosas de seu ambiente. Com isso deverá estar ligado outro motivo: dar orientação a milagreiros cristãos (cf. Mc 9.29). Mas também não se deve subestimar o prazer em fabular que, sem dúvida, reinou aqui[512].

Se já existiram coletâneas menores de histórias de milagres antes de Marcos é um assunto controvertido e impossível de se decidir com segurança. Assim, por exemplo, o ciclo de milagres de Mc 4.35-5.43 pode ser considerado com argumentos igualmente bons como (primeira) composição de Marcos e como coleção anterior a Marcos. Mas o fato de que o evangelista João usou uma coleção de histórias de milagres, a chamada "fonte dos sinais", deveria tornar-nos cautelosos diante de uma simples negação da existência de tais coleções antes de Marcos. As condições para isso, a cristologia do θεῖος ανήρ e a propaganda missionária, já existiram, em todo caso, antes de Marcos.

É natural que no caso das histórias de milagres, como nos apotegmas, existem formas mistas e unidades que não correspondem exatamente ao estilo. Aí se enquadra, por exemplo, a cura de Bartimeu (Mc 10.46ss.), segundo DIBELIUS, um tipo "menos puro", segundo BULTMANN, uma história de milagre que não se enquadra no estilo; uma forma

---

[512] Cf. DIBELIUS, *loc. cit.*, p. 100.

mista temos na cura do paralítico (Mc 2.1-12): na história de milagre está inserido um diálogo polêmico (vv. 5*b*-10).

b) Narrativa de histórias e lendas

BULTMANN resume sob essa caracterização todo o material sinótico narrativo com exceção das histórias de milagres. Os termos "lenda" e "mito" de DIBELIUS não concordam com estes gêneros em amplitude e medida como os mencionados até agora. O mito (como gênero) não tem correspondência em BULTMANN, e a narrativa de histórias não a tem em DIBELIUS. Maior unanimidade existe somente em relação à lenda.

BULTMANN entende narração de histórias e lenda como opostos entre si. Ele quer distingui-las conceitualmente, mas considera impossível uma separação de ambas para a exposição dos fatos sinóticos, "visto que algumas unidades têm caráter puramente lendário, mas a narração de histórias se encontra tão dominada pela lenda que ela pode ser tratada somente simultaneamente com esta" (p. 261). Em seu conceito da lenda é decisivo o momento da a-historicidade (embora naturalmente não negue que pode existir um núcleo histórico). Denomina de lendas "as unidades narrativas da tradição que não são propriamente histórias de milagres, mas também não têm caráter histórico, e, sim, um caráter edificante-religioso" (p. 260). Elas contêm na maioria das vezes, mas nem sempre e não obrigatoriamente, algo milagroso, e "diferenciam-se das histórias de milagres especialmente pelo fato de não constituírem uma unidade, no sentido daquelas, antes recebem seu escopo primeiro pela referência a um contexto", a saber, com a vida do herói religioso (lenda biográfica) ou com a fé e o culto da comunidade (lenda de fé ou do culto) (p. 260). O limite entre ela e história de milagre, mas também ente ela e o apotegma biográfico nem sempre pode ser tratado com nitidez; decisiva é a determinação dos motivos efetivos na narrativa religiosa.

DIBELIUS não usa "lenda" no sentido histórico-crítico amplo, como BULTMANN[513], e, sim, no sentido mais restrito e original da palavra ("a história de *vita et obitus confessorum*, a ser lida no dia festivo de um santo", *Formgeschichte*, p. 101). De acordo com isso, lenda designa "um gênero de narrativas que se encontra nos Evangelhos bem como na literatura popular do mundo circundante, e cujo modo de recitação

[513] "Não no conceito da lenda, porém, está posta a medida de historicidade ou a-historicidade" (DIBELIUS, *ThR 1*, 1929, p. 204).

nada tem de profano, antes é expressamente edificante. Trata-se, portanto, de histórias "piedosas" (p. 101). Elas se orientam por um interesse biográfico ou etiológico, e por isso podem ser diferenciadas em lendas cúlticas pessoais e etiológicas. Embora DIBELIUS concorde com BULTMANN neste ponto, ele elabora com maior nitidez a diferença da história de milagres ou da novela; o estilo, a dicção "piedosa", o modo de exposição edificante deferencia a lenda fundamentalmente do modo de exposição "profano", mundano da novela. – Essa diferença do estilo deve ser observada tanto mais quanto a lenda não é "gênero formal", que se pudesse reconhecer na estrutura e em outras características exteriores, e, sim, um "gênero de interesse, de motivo"[514]. Para o emprego histórico-formal da designação do gênero "lenda", recomenda-se como adequado o uso de DIBELIUS (exclusão do momento histórico-crítico; modo de exposição como critério).

Como exemplos para lenda etiológica cúltica quero mencionar: a instituição da Ceia e a história da paixão; como exemplos para a lenda pessoal: as "histórias da infância" Lc 1.2, a vocação de Pedro Lc 5.1ss., a entrada triunfal Mc 11.1ss., a localização da sala Mc 14.12ss.

Também o "mito" não é um gênero de forma, e, sim, de interesse. O interesse diretor dessas narrativas consiste em falar de Jesus como de um ser divino. Uma concepção cristológica nesse sentido temos em forma pura no mito crístico Fp 2.6ss., ligado com o material da vida de Jesus em João e em diversas tradições apócrifas. DIBELIUS chama de "mito" aquelas narrativas "que realmente representam um processo mítico, um agir multi-relacional entre pessoas "míticas", não humanas" (*Formgeschichte*, p. 270). Todavia, na tradição sinótica DIBELIUS encontra apenas três deles: o batismo de Jesus (mas somente segundo Marcos!), a tentação e a transfigu-ração. A isso se agregam palavras correspondentes: a palavra de revelação Mt 11.25-30, a ordem missionária Mt 28.18ss. e talvez Mt 18.20, e alguns outros ditos nos quais Jesus fala como pessoa "mítica"[515]. BULTMANN caracteriza batismo e transfiguração como lenda de fé, a tentação

[514] K. GROBEL fala de gênero de interesse. G. IBER, de gênero de motivo.

[515] Também aqui DIBELIUS não quer que se veja na expressão "mito" um juízo sobre a historicidade: "*Wenn Mythus eine Erzählung ist, die ein beziehungsvolles Handeln von Göttern berichtet, so kann man natürlich auch von einem als Gott verehrten Menschen in mythischer Form erzählen, ohne dass dadurch die Geschichtlichkeit dieser Person verneint ist; sogar der Vorgang selbst, der mythisch ausgeschmückt wird, braucht nicht völlig ungeschichtlich zu sein (man denke an den Taufbericht im Ebioniten-Evangelium!). Zuzugeben ist, dass die Handlung, je mehr sie in mythischer*

(segundo Q) como *haggada* escriturística, a ordem missionária como lenda cúltica, sem todavia negar o interesse cristológico dessas unidades destacado por DIBELIUS. Em relação à escassa ocorrência do "mito" na tradição sinótica, talvez se poderia renunciar a esse gênero e caracterizar as peculiaridades dessas unidades noutra parte; mas considerando a tradição "apócrifa", recomenda-se por fim a preservação.

c) A história da paixão[516]

A história da paixão – tratada por BULTMANN em conexão com as narrações de histórias e lendas (p. 282ss.), por DIBELIUS num capítulo específico (p. 178ss.) – não cabe nas narrações discutidas até agora, as quais se apresentam como pequenas unidades. Na verdade, ela contém um grande número dessas unidades originalmente independentes, mas é inteiramente composta por tais unidades (como, p. ex., os ciclos dos diálogos polêmicos Mc 2.1-3.5 e das histórias de milagres 4.35-5.43). A análise da mais antiga narração sinótica da paixão, a de Marcos, mostra que esse evangelista dispunha de um relato da paixão coeso. É a esse relato da paixão anterior a Marcos que nos referimos aqui com "história da paixão". Ela se manifesta no fato de que o relato da paixão de Marcos contém unidades que não podem ter existido como unidades independentes, mas também não podem ser compreendidas como formações redacionais de Marcos, mas que estão projetadas de antemão para terem continuidade e que somente fazem sentido num contexto maior, p. ex., a decisão de matar Jesus em 14.1s. e a traição de Judas em 14.10s.;

Sphäre spielt, sich desto mehr vom Menschlichen entfernt" – "Se mito é uma narrativa que relata de um agir multi-relacional de deuses, naturalmente também se pode narrar em forma mítica a respeito de um homem venerado como Deus, sem que com isso estivesse negada a historicidade dessa pessoa; inclusive o processo em si, que recebe um enredo mítico, não precisa ser inteiramente a-histórico (basta lembrar o relato do batismo no Evangelho Ebionita!). Admite-se que a ação, quanto mais ela acontece numa esfera mítica, tanto mais ela se afasta da esfera humana". Mas insiste "em que mito designa, em primeiro lugar o gênero" (*ThR 1*, 1929, p. 205 n. 1).

[516] Cf. G. BERTRAM, "Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult", *FRLANT NF 15*, 1922; J. FINEGAN, "Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu", *BZNW 15*, 1934; E. LOHSE, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi*, 1964; E. SCHWEIZER, "Das Evangelium des Markus" (*NTD 1*), 1967, p. 163ss.; mais literatura em BULTMANN, *Tradition, Ergänzungsheft*, p. 101s.

essas unidades não apenas preparam cenas e motivos individuais (indicação do traidor na última ceia; a prisão de Jesus às escondidas e o arrependimento de Judas), e, sim, servem de introdução para o antigo relato da paixão. O uso de um relato mais antigo também se revela na datação diferente da morte de Jesus; de acordo com 14.2, ela ocorre "não na festa", de acordo com o passo da descrição de Marcos, especialmente 14.12-16, a última ceia de Jesus foi uma ceia pascoal, prisão e execução aconteceram, não obstante, "na festa". Portanto essa passagem é da autoria de Marcos, igualmente a história da unção 14.3-9, que interrompe o fluxo da narrativa. A extensão da história da paixão anterior a Marcos é controvertida. É controvertido, p. ex., se o relato da instituição 14.22-25 e as negociações perante o sinédrio 14.55ss. fizeram parte dela; a cena do Getsêmani 14.32ss. e o relato da crucificação 15.20ss. aparentemente foram retrabalhados. BULTMANN supõe como conteúdo mais antigo um breve relato da prisão, condenação pelas autoridades judaicas e romanas, o caminho para a crucificação, crucificação e morte, um relato, porém, do qual Marcos já dispunha ampliado por histórias individuais. DIBELIUS faz outra reconstrução[517]. Nossa tarefa não pode ser a de oferecer uma sinopse das tentativas de reconstrução ou até mesmo declarar os elementos comuns como conteúdo seguro da história da paixão anterior a Marcos. Para a finalidade do presente livro é mais importante do que as tentativas concretas de reconstrução a noção de que a história da paixão já foi apresentada de forma coesa antes de Marcos[518]. Evidentemente havia uma necessidade de se ter esse relato. Também o evangelista João usou uma história da paixão e trabalhou em cima dela, cujas perícopes mais importantes aparecem na mesma ordem como em Marcos. As predições da paixão Mc 8.31; 9.31; 10.33s., as quais, na verdade, não constituem o gérmen da história da paixão anterior a Marcos, demonstram como sumários a mencionada necessidade das comunidades. "A história da paixão pode, portanto, ser considerada a única unidade da tradição evangélica que já descreveu em tempos precoces acontecimentos num contexto maior."[519]

---

[517] Mc 14.1,2,10,11,17-31,43-54,66-72; 15.1-15,21-39.

[518] Essa noção também não deve estar refutada pelos argumentos dignos de consideração de J. SCHREIBER, *Die Markuspassion*, 1969, e E. LINNEMANN, "Studien zur Passionsgeschichte", *FRLANT 102*, 1970.

[519] DIBELIUS, *Formgeschichte*, p. 180.

4. *Observações referente à terminologia*

Na descrição dos gêneros me restringi conscientemente às terminologias introduzidas por BULTMANN e DIBELIUS, mas, a título de apêndice, tenho que referir-me a algumas denominações de gêneros propostas ultimamente.

G. SCHILLE tentou mostrar, a partir de Atos, a existência do gênero "*lenda missionária*", subdivisão "*lenda de fundação de uma comunidade*" também nos Evangelhos[520]: narrações, especialmente histórias de milagres, com indicação do nome do lugar seriam relatos etiológicos que queriam atribuir a Jesus a fundação das comunidades no respectivo lugar, ou na respectiva região. Essa tese, porém, é insustentável: a indicação dos lugares remonta, em grande parte, à redação do evangelista, as próprias narrações em nada revelam intenções etiológicas, e no mais pertencem a gêneros conhecidos.

G. BORNKAMM introduziu dois novos gêneros na discussão: palavras de Cristo e histórias de Cristo. Sob *palavras de Cristo* entende "as palavras de Jesus que falam de sua missão e de sua alteza e de seu destino"[521]. Trata-se, portanto do grupo que BULTMANN denomina de como palavras em primeira pessoa (estilo "eu"). A pergunta é se a nova denominação é adequada. Esse não me parece ser o caso. Pois, visto que nenhuma das palavras de Cristo emprega a palavra "Cristo", que, portanto, a designação sugere algo que não confere, a denominação formal "ditos em primeira pessoa" como a mais neutra merece a preferência. – As "histórias de Cristo" não são definidas por BORNKAMM, mas são caracterizadas pela oposição às "histórias de Jesus", narrativas de milagres: na verdade, os dois grupos deveriam despertar fé e conhecimento, mas as histórias de Cristo estariam marcadas, ao contrário das histórias de Jesus, de antemão em seu todo por essa fé"[522]. Essa distinção não muito feliz nega sua utilidade. Também as histórias de milagres e a história da paixão estão marcadas pela fé[523]. E as unidades que BORNKAMM conta entre as histórias de Cristo (batismo, tentação, confissão de Pedro, transfiguração, entrada, Ceia, pré-histórias, histórias pascoais) são de ordem diferente do ponto de vista literário, não são teologicamente ou cristolo-

---

[520] *Anfänge der Kirche*, 1966, p. 64ss.
[521] *RGG II*, 2ª ed., cl. 1001, cf. 752.
[522] *Loc. cit.*, cl. 1001.
[523] Assim também H. ZIMMERMANN, *Neutestamentliche Methodenlehre*, 1967, p. 152.

gicamente uniformes, e do ponto de vista histórico-religioso, são de origem diversa. Por isso é recomendável desistir da designação "histórias de Cristo" e ficar com as denominações histórico-formais mais precisas.

Na pesquisa histórico-formal não apareceram pontos de vista sob os quais se reconheceram novos gêneros, ou se tivesse tornado necessário redenominar os gêneros já reconhecidos. Por razões de economia do trabalho e da clareza, se deveria renunciar à introdução de novas denominações e procurar arranjar-se com as introduzidas por BULTMANN e DIBELIUS. Visto que BULTMANN analisou de modo mais diferenciado a tradição da palavra, DIBELIUS, porém, a tradição das narrativas, seria adequado empregar para esta a terminologia de DIBELIUS, e para aquela, a de BULTMANN. Todavia, somente ao "paradigma" se renunciará a favor do "apotegma" e suas manifestações, por causa de seu significado como "exemplo de pregação".

Em conexão com R. REITZENSTEIN[524], às vezes as histórias de milagres individuais e as coleções são denominadas como "aretalogias". Com efeito ἀρετή pode significar o milagre, a demonstração de poder divino de um θεῖος ανήρ ou de um Deus. A compilação de tais feitos servia ao louvor do milagreiro e muitas vezes também à propaganda de seu culto. Nesse sentido existe uma afinidade entre as aretalogias grega e romana e a dos relatos e as coletâneas cristãs-primitivas de milagres. Mesmo assim o uso dessa expressão para designar esses fenômenos cristãos-primitivos é problemático[525]. Pois "aretalogia" não é gênero literário. O que é designado de aretalogia na filologia clássica, abarca gêneros totalmente distintos: hinos, inscrições de consagração, cartas, sátiras, romances[526]. "Aretalogia" não designa a forma, e, sim, o conteúdo e a finalidade de gêneros literários muito diversos. Por isso recomenda-se reserva em relação ao uso que REITZENSTEIN deu ao termo e falar preferencialmente apenas de elementos e motivos aretalógicos[527].

---

[524] *Hellenistische Wundererzählungen*, 1906, reimpressão 1963.

[525] Cf. D. ESSER, *loc. cit.*, p.98ss.

[526] Cf. A. KIEFER, "Aretalogische Studien", *Diss. phil.*, Freiburg. 1929, pp. 1-40, esp. o resumo, p. 37ss.

[527] Sobre todo esse assunto *vide* M. SMITH, "Prolegomena to a Discussion of Aretalogies, Divine Men, the Gospels on Jesus", *JBL 90*, 1971, p. 174ss;

§ 23. A FONTE DOS DITOS

Bibliografia vide § 20; além disso:

M. DIBELIUS, *Botschaft und Geschichte I*, 1953, pp. 79ss.,293ss,.
A. HARNACK, "Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas", *Beiträge zur Einleitung in das NT*, Bd. (volume) 2, 1907.
P. HOFFMANN, "Studien zur Theologie der Logienquelle", *NTA NF 8*, 1972.
H. KÖSTER, e J. M. ROBINSON, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, 1971.
D. LÜHRMANN, "Die Redaktion der Logienquelle", *WMANT 33*, 1969.
T. W. MANSON, *The Sayings of Jesus*, 1949, 6ª ed., 1964.
S. PETRIE, "'Q' Is Only What You Make it", *NovT 3*, 1939, p. 28ss.
P. POLAG, "Zu den Stufen der Christologie in Q": *StEv IV* (*TU 102*), 1968, p. 72ss.
S. SCHULZ, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, 1972.
______, *Griechisch-deutsche Synopse der Q-Überlieferung*, 1972.
H. SCHÜRMANN, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, 1968, pp. 39-156.
V. TAYLOR, "The Origin of Q": *JTS NS 4*, 1953, P. 27ss.
______, "The Original Order of Q", *NT Essays.* Studies in Memory of T. W. MANSON, 1957, p. 246ss.
H. E. TÖDT, *Der Menschensohn in der synoptischen Überleiferung*, 1957.
U. WILCKENS, "Jesusüberlieferung und Christuskerygma – zwei Wege ursrpünglicher Überlieferungsgeschichte": *ThV* 1965/66, p. 310ss.

1. A questão da literalidade de Q

Nos inícios e no triunfo da teoria das duas fontes, a fonte dos ditos era considerada naturalmente um documento escrito (que eventualmente estava à disposição dos autores de Mateus e Lucas em diversas recensões). Desde que se reconheceu a importância da tradição oral, não se pressupõe mais tão naturalmente a literalidade de Q. Na pesquisa em língua alemã robustece-se a tendência de considerar Q exclusivamente como grandeza transmitida oralmente[528]. No entanto tratase aí mais de uma tendência geral do que de uma tese fundamentada cientificamente. Na verdade, J. JEREMIAS tentou fornecer essa fundamentação em 1930: Do fato de em Mateus e Lucas os ditos e os complexos de ditos estarem ligados com freqüência por palavras-chave, reve-

[528] Sintomático, p. ex., G. BORNKAMM, *RGG II*, 3ª ed., cl. 756.

lando, portanto, uma característica típica da tradição oral, JEREMIAS conclui que Mateus e Lucas tiraram o material discursivo, comum somente a eles, da tradição oral[529]; seu discípulo H. T. WREGE tentou consolidar essa tese – no entanto de modo insuficiente[530]. Mas essa argumentação não convence; pois os vestígios mnemotécnicos demonstram tão-somente que o material dos ditos foi transmitido originalmente de modo oral, não, porém, que chegou a Mateus e Lucas nessas condições. O ceticismo contra a literalidade de Q, na realidade, não se baseia nesta tese de JEREMIAS, e, sim, por um lado, na dificuldade de reconstruir Q em termos de crítica literária, por outro lado, na manifestação de DIBELIUS, sempre de novo citada, de que a pesquisa de Q nos permitiria "falar antes de uma camada do que de um escrito"[531]. Essa frase – infelizmente degrada a uma máxima – refere-se ao crescimento paulatino de Q e à dificuldade de determinar Q quanto ao volume, ordem e gênero, mas de modo algum nega a literalidade; DIBELIUS antes a pressupõe e fala pouco antes do grego como "da língua em que esta fonte foi escrita" e que foi usada por Mateus e Lucas[532]

Não obstante, é preciso levantar a questão da literalidade de Q. Pois os argumentos aduzidos – as concordâncias no teor, o amplo paralelismo na seqüência e, não por último, as duplicatas oferecem apenas uma alta probabilidade, não, porém, certeza. Certeza se poderia conseguir somente pela demonstração de que as divergências na reprodução grega do mesmo dito de Q em Mateus e Lucas devem remontar a um engano ótico, isso é, a uma leitura errada do mesmo vocábulo aramaico, demonstrando desse modo a existência de um exemplar escrito. Esse é, com efeito, o caso.

J. WELLHAUSEN já citou tais exemplos em 1911 (Mt 10.12/Lc10.5; Mt 23.25/Lc 11.39; Mt 23.26/Lc 11.4), dos quais o terceiro é especialmente evidente. WELLHAUSEN comenta a respeito das variantes καθάρισον (Mt 23.26) e δότε ἐλεημοσύνην (Lc 11.4): "*Dêem esmolas* em vez de *purifiquem*, naturalmente é um absurdo total. No aramaico a variante totalmente incompreensível no grego se reduz a *dakkau* (purifiquem) e *zakkau* (dêem escolas). Graficamente os dois verbos diferem muito pouco e originalmente são até idênticos. Portanto Lucas se enganou na leitura. Aqui não há dúvida de que o engano parte de um original escrito, e a

---

[529] *ZNW 29*, 1930, p. 147ss. = *Abba*, 1966, p. 60ss.
[530] "Die Überlieferungesgschichte der Bergpredigt", *WUNT 9*, 1968.
[531] *Formgeschichte* 1ª ed., p. 67, 2ª ed., p. 236.
[532] *Formgeschichte*, 2ª ed., p. 234.

partir daí isso também se torna provável para outros casos"[533]. O fato de WELLHAUSEN atribuir o engano na leitura a Lucas não tem importância neste contexto. Decisivo é o *fato* de que estamos diante de um engano na leitura (de *d* para *z*). M. BLACK confirma a conclusão de WELLHAUSEN expressamente como condizente[534]. Mais outra variante pode ser explicada desse modo: a leitura πήγανον (arruda – Lc 11.42) em vez de ἄνηθον (aneto – Mt 23.23) remonta à leitura *šabbara* em vez de corretamente *šebata*, portanto a um engano na leitura das letras graficamente parecidas τ e γ; assim BLACK com base em E. Nestle[535]. M. BLACK explicou toda uma série de variantes sinóticas como variantes de tradução e traduções erradas do aramaico, das quais uma parte é compreensível somente com base num texto já existente[536]. Não há necessidade de apresentá-las uma a uma. As duas mencionadas nos bastam, visto que são especialmente evidentes. Elas demonstram 1) que ditos de Jesus já haviam sido fixados por escrito em aramaico, e 2) que existiram diversas traduções gregas desses ditos.

Com isso naturalmente não se quer afirmar que toda a fonte de ditos já existiu em forma escrita em aramaico. Não podemos constatar a extensão desse escrito aramaico. De antemão é provável que por ocasião da tradução para o grego em comunidades bilíngües o texto foi ampliado por matérias da tradição oral. Além disso é provável que isso não foi um processo único, e, sim, um processo progressivo.

Para o contexto que aqui nos interessa é importante a constatação de que os argumentos a favor da literalidade de Q receberam apoio decisivo pelas observações de WELLHAUSEN e BLACK: visto que existiu uma coleção escrita de ditos do Senhor, portanto uma pré-forma de Q, em língua aramaica, a pergunta pela(s) versão(ões) grega(s) deve ser respondida afirmativamente. Que a tradição oral de ditos do Senhor continuou é certo, e que foi levada em consideração na recepção de Q nos Evangelhos de Mateus e Lucas é mais do que provável; coleções de ditos do Senhor podem ser comprovadas nos pais apostólicos e nos "heréticos"[537].

---

[533] *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, 2ª ed., 1911, p. 27; cf. p. 26ss.

[534] *Approach*, 3ª ed., 1967, p. 2; no entanto lê *dakko* em vez de *dakkau*. De modo semelhante T. W. MANSON, *Sayings*, p. 269. Infelizmente em parte alguma JEREMIAS se refere a essas variantes é às conclusões a que chegaram WELLHAUSEN e BLACK.

[535] *Approach*, p. 194.

[536] *Loc. cit.*, p. 186ss.

[537] Cf. H. KÖSTER, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, 1957; o aproveitamenteo de ditos do Senhor entre os heréticos é comprovado pela polêmica de Policarpo (*Polic* 7, 1).

2. *Volume e estrutura*

A fonte dos ditos é uma grandeza apenas deduzida, e as tentativas de reconstrução permanecem hipotéticas. Ainda assim estabeleceu-se entre os representantes da teoria das duas fontes certo consenso metodológico, o qual também levou a certo consenso objetivo, de modo que se pode dizer algumas coisas prováveis sobre Q. No que diz respeito ao volume, impôs-se o rigoroso critério de considerar como originário de Q somente o material de ditos comuns a Mateus e Lucas que vai além de Marcos, e de ser o mais cuidadoso possível com a atribuição de material exclusivo. Além disso, a observação do modo como Mateus e Lucas lidam com o material de Marcos confirmou a antiga suposição de que Lucas muda a ordem de suas fontes em muito menor escala do que Mateus, que, portanto, a ordem de Lucas do material de Q se aproxima mais da ordem original do que a de Mateus. V. TAYLOR mostrou que, apesar da ordem diferente de material de Q – em Mateus nas grandes com posições de discursos, em Lucas nas duas "intercalações" 6.20-8.3; 9.51-18.14 – se pode constatar nas paralelas de Q em Mateus e Lucas um grande número de "seqüências", parágrafos com a mesma ordem dos ditos. Pode-se reconhecer, portanto, mais ou menos a ordem do material de Q. À difícil pergunta pelo teor original não existe resposta; ora ele se encontra em Mateus, ora em Lucas, ora ele só pode ser deduzido de ambos, ora não se pode constatá-lo de modo algum; isso significa que se tem que fazer a pergunta pelo teor especificamente para cada unidade individual.

Não há necessidade de nos ocuparmos com cada uma das tentativas de reconstrução – de WERNLE, HARNACK, STREETER, BUSSMANN e MANSON. Todas diferem. Mas quanto ao volume, diferem apenas em questões marginais; T. W. MANSON mostrou o consenso de modo impressionante por meio de uma compilação do material que é atribuído consensualmente a Q por HARNACK, STREETER e BUSSMANN[538]. Sua própria determinação do volume não difere disso de modo considerável e queremos reproduzi-la aqui por merecer especial consideração. MANSON indica os textos de acordo com Lucas, sem mencionar as paralelas, e por meio de parênteses indica os textos que atribui a Q com reservas: Lc 3.7-9, 16, 17; Lc 4.1-13; Lc 6.20-49; Lc 7.(1-6*a*) 6*b*-9 (10), 18-35; Lc 9.57-62; Lc 10.2, 3, 8-16, 21-24; Lc 11.9-26 (27, 28), 29-36 (37-41), 42-52;

[538] *Sayings*, p. 16.

Lc 12.(1) 2-12, 22-34 (35-38), 39-46 (47-50), 51-59; Lc 13.18-30.34, 35; Lc 14.15-24, 26, 27 (34, 35); Lc 16.13, 16-18; Lc 17.1-6, 22-37.[539] Naturalmente outros pesquisadores farão outras delimitações nos detalhes – talvez negar a Q os ais e no final atribuir a Q a parábola dos talentos Lc 19.11-28 –; mas no todo a reconstrução do volume de Manson deverá ser representativa.

A seqüência do material de Q deixa entrever ligações com palavras-chave e agrupamentos temáticos, e mostra que Q não era uma coleção informe de ditos. A estrutura naturalmente é reconhecível somente em grandes traços. Depois da pregação escatológica do Batista e da história da tentação se apresenta, numa composição maior, um resumo da pregação escatológica e ética de Jesus (sermão do campo), e no diálogo do centurião de Cafarnaum com Jesus é caracterizada a fé exemplar no poder de Jesus. Segue um texto batismal mais extenso – a pergunta de João a Jesus se ele seria "o que há de vir" e a resposta indireta de Jesus; e depois seu testemunho a respeito do Batista o qual – em si muito complexo – culmina na afirmação de que nem João nem Jesus encontraram crédito entre seus contemporâneos. As porções subseqüentes – ditos sobre o discipulado e discurso de envio, exclamação do ai e exclamação de júbilo, o Pai-Nosso e os ditos sobre a oração – evidentemente têm por tema o discipulado, enquanto o tema dos textos subseqüentes –, a autodefesa de Jesus contra a acusação de conluio com o diabo e sua polêmica contra a sede de milagres, seu ataque contra os fariseus, o convite para aderir a ele, e sua advertência contra autogarantia – é a inimizade contra Jesus e a ameaça a seus discípulos. Os textos restantes – desde a admoestação à vigilância até o "discurso" sobre a parusia do Filho do Homem e a parábola dos talentos confiado – tratam da expectativa escatológica. Com Manson, pode-se tematizar as três últimas partes como "Jesus e seus discípulos, Jesus e seus adversários, o futuro". Mas o que precede não pode ser reduzido a um único tema; as perícopes iniciais e finais revelam um alto interesse no Batista, mas dificilmente se poderá colocar, com Manson, esta parte sob o título "João Batista e Jesus", visto que o "sermão do campo" já tem um peso maior por seu volume; esta primeira parte da fonte dos ditos deve ser inspirada por interesse cristológico, isso é, quererá mostrar, sob diferentes aspectos, quem é Jesus para os leitores, ou para os ouvintes.

[539] *Ib.*

3. Gênero e lugar vivencial

Como a fonte dos ditos não contém uma história da paixão nem narrações, ela não faz parte do gênero que mais tarde foi chamado de "Evangelho". Na história dos gêneros, ela também não é um "Semi-Evangelho"[540] ou um "pré-estágio" para os Evangelhos[541], mesmo que literariamente foi uma fonte para Mateus e Lucas. De acordo com a distinção cristã-primitiva entre "o que Jesus fez e ensinou" (At 1.1), à qual corresponde a de Pápias τὰ ὑπὸ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα, Q poderia ser entendida como coleção de ditos de Jesus, sem relato sobre seus feitos, como resumo do "ensino" de Jesus. BULTMANN e outros apontaram para o livro Jesus Siraque como analogia literária[542]. J. M. ROBINSON demonstrou que a coletânea de ditos era um gênero literário no judaísmo e no cristianismo primitivo, em virtude de referências internas deu-lhe o nome λόγοι σοφῶν e esboçou a história do gênero, no qual também se enquadra Q, até o Evangelho de Tomé e outros escritos gnóstico-coptas, no que constata uma preferência dos gnósticos por esse gênero[543].

As coleções cristãs de ditos distinguem-se das judaicas pelo fato de não conterem ditos de quaisquer "sábios", e, sim, ditos de uma única figura de autoridade máxima ('ditos do Senhor'). Aqui poderá ser útil para a compreensão de Q uma olhada para uma analogia aparentemente distante. Penso na coleção de sentenças de Epicuro chamada κύριαι δόξαι (segundo Cícero: *ratae sententiae*), isso é, "dogmas fundamentais", ou "sentenças válidas, autênticas", que resumem a doutrina de Epicuro[544].

A coleção existe em duas versões – uma em Diógenes Laércio (X 139-154), a outra em *Gnomologium Vaticanum* –, que têm afinidades mas não são idênticas, que revelam duplicatas e que, além de palavras autênticas, também contêm outras de seus discípulos. Segundo H. DÖRRIE, essa coleção de sentenças tinha uma função dupla: uma vez, oferecer a principiantes a essência da doutrina de Epicuro num resumo sucinto, e, além disso, fornecer resultados já fixos e formulados para o

[540] JÜLICHER, *Einleitung*, p. 347.
[541] HARNACK, *Sprüche und Reden Jesu*, p. 159.
[542] BULTMANN, *Tradition*, pp. 93, 104; K. KOCH, *loc. cit.*, p. 64.
[543] *Λόγοι σοφῶν: Zeit und Geschichte* (Festschrift für R. Bultmann), 1964, p. 77ss.; agora ampliado in: *Entwicklungslinien*, 1971, p. 67ss.; cf. *ib.*, p. 40ss.
[544] Cf. H. DÖRRIE, *Der kleine Pauly II*, 1967, p. 314ss. e especialmente o magnífico artigo sobre Epicuro de WOLFGANG SCHMID, in: *RAC V*, 1961, 681-819, esp. 695ss.

diálogo filosófico, que não estavam mais sujeitos à discussão[545]. W. SCHMID denomina as κύριαι δόξαι de "coleção de 'ditos do Senhor' no estilo de um 'breviário' ou 'catecismo'", e chama a atenção para o fato de que – o que estaria relacionado com o gênero – tinham que ser apropriadas por memorização[546]. Todavia a coleção de sentenças não se baseia (exclusivamente) no ensino oral, e, sim, nas obras escritas do mestre, e se conta com o fato de que, se ela não remonta a ele mesmo, foi, não obstante, compilada por sua sugestão e sob sua supervisão. Essa fixação escrita encontra-se no começo, não no final. Isso distingue seu surgimento do de Q. No mais, porém, as analogias formais são evidentes: memorizar e transmissão oral, estrutura solta, ampliações por discípulos, diversas versões, duplicatas; além disso, importância autoritativa como resumo da doutrina; discussões ocasionais com posições contrárias. – Com o destaque dessas analogias formais naturalmente não se pretende afirmar que existe uma relação entre as κύριαι δόξαι de Epicuro com os "ditos do Senhor" de Q em termos de história dos gêneros. No entanto, os dois fenômenos mostram que na comunhão de Kepos como na das comunidades cristãs-primitivas existiu a necessidade de compilar o ensino do mestre na forma de uma coleção de seus próprios ditos, de preservá-los e de passá-los adiante.

Que função teve a fonte dos ditos como um todo? Para que fins servia a coleção que continha apenas "o que Jesus ensinou", não, porém, "o que ele fez" (At 1.1)? Essa pergunta não pode ser respondida com base nas analogias de coleções de ditos judaicos ou na coleção de sentenças de Epicuro, e, sim, somente com base na própria Q, na medida em que é possível constatar interesses diretrizes na coleção. Evidentemente Q estava destinada para o uso intracomunitário e dirigiu-se a cristãos, não àqueles que primeiro deveriam tornar-se cristãos; justamente o discurso de envio mostra isso, uma instrução para missionários cristãos. O interesse didático é inegável. P. WERNLE viu em Q um catecismo para novos membros da comunidade (*loc. cit.*, pp. 253,228); DIBELIUS entendeu Q em primeiro lugar como documento da parênese, do culto catequético da comunidade; mas observou que algumas matérias, como as escatológicas e ditos em primeira pessoa não se enquadram na tendência parenética, que existem interesses cristológicos[547]; por isso, mais tarde, derivou Q das necessidades da comunidade cristã de um "resumo dos ensinamentos do Senhor", "a fim de terem uma lei

[545] *Loc. cit.*, p. 316.
[546] *Loc. cit.*, p. 695 e 743ss.
[547] *Formgeschichte*, p. 259.

para sua conduta de vida"[548]. BULTMANN supôs de antemão vários motivos para o surgimento de Q – edificação, parênese, disciplina na comunidade, a vividez do espírito profético –, os quais inicialmente teriam levado a diversas coleções específicas, as quais posteriormente teriam sido reunidas em Q. Também T. W. MANSON levou em consideração diversos motivos, como a mais importante "*the pastoral care of the churches*" (*loc. cit.*, p. 10s.). Qual, porém, foi o interesse diretor que levou à reunião das coletâneas menores numa maior? Isso não pode ter sido somente a instrução ética – os pesquisadores mencionados enfatizaram isso expressamente, embora caracterizações como "lei para sua conduta de vida" (DIBELIUS) ou "*standard and norm of Christian behaviour*" (MANSON, p. 9) ainda coloquem o fator ético demasiadamente em primeiro plano. O conteúdo de Q é muito mais abrangente; além de parênese, ela contém muitos elementos didáticos, especialmente nas unidades escatológicas, apologéticas e cristológicas, e o discurso de envio cabe antes na escatologia do que na parênese.

A fonte dos ditos é um "resumo" – sob consideração de seu caráter autoritativo, também se pode dizer: uma codificação de todo "ensinamento" de Jesus. Ela serve para instruir cristãos. Como seu "lugar vivencial" se gostaria de postular uma instância interna de ensino da comunidade, competente para doutrina e vida, missão e discussão com o mundo circundante. O material narrativo tinha outro lugar vivencial.

Em virtude da falta de qualquer referência à paixão de Jesus e sua ressurreição, H. E. TÖDT defendeu a tese de que Q seria um documento de uma comunidade primitiva teologicamente totalmente autônoma que tinha o único propósito de divulgar a mensagem do Jesus terreno, e que se teria diferenciado fundamentalmente da outra comunidade primitiva, para a qual o "querigma da paixão" teria sido conteúdo da pregação[549]. Essa tese foi bem acolhida, p. ex., por G. BORNKAMM[550]; com ela nos poderemos ocupar somente depois de termos analisado as concepções teológicas de Q.

4. Motivos teológicos

Seria temerário querer expor a teologia de Q sem oferecer, concomitantemente, detalhadas fundamentações crítico-literárias, histórico-

[548] *Botschaft und Geschichte I*, p. 97.
[549] *Loc. cit.*, pp. 212-245.
[550] *RGG II*, 3ª ed., cl. 758ss.

formais e histórico-traditivas. Como isso não é possível neste espaço, limito-me a mostrar "motivos teológicos" na medida em que são reconhecíveis a partir da matéria, de sua seleção e ordenamento. Abstenho-me de estabelecer uma diferenciação fundamental entre autênticos ditos de Jesus e formações da comunidade, visto que no presente contexto interessa a compreensão do uso de Q.

A ausência de histórias da paixão e da páscoa de modo algum significa que esses eventos não teriam sido essenciais para os colecionadores de Q. Essa identidade do Jesus Terreno com o Jesus Exaltado está pressuposta em toda parte de Q. Isso se evidencia do fato de que o Jesus terreno recebe o mesmo título honorífico que o Filho do Homem vindouro[551]. A ressurreição, e isso significa a exaltação do Crucificado por Deus, é, portanto, pressuposto, mesmo que esses eventos não sejam mencionados. Pois as tradições de Jesus foram somente colecionadas e passadas adiante porque eram tradição daquele que era crido pela comunidade como o Exaltado e esperado como o vindouro. A partir dessa identidade as palavras do Terreno – mas também as do Exaltado, ditas à comunidade pela boca de profetas protocristãos – recebiam sua autoridade última.

O interesse na composição do material de Q reside inequivocamente no elemento escatológico do ensino de Jesus; isso o mostra o ordenamento do material. Q começa com a pregação do Batista que anuncia a iminente vinda do juiz escatológico e do juízo (Lc 3.7-9,16s. par) e termina com o discurso da parusia de Jesus e com a parábola dos talentos (Lc 17.22-37; 19.11-27 par). De modo análogo está emoldurado o grande discurso programático de Jesus, o elemento de Q no sermão do monte, como, aliás, também o sermão do monte: ele começa com as bem-aventuranças escatológicas e termina com uma parábola escatológica (Lc 6.20-23 par; 6.47-49 par). Pela anteposição da mensagem do Batista, a pregação de Jesus é caracterizada em seu todo – também o ensino parenético e sapiencial – como proclamação do juiz escatológico prenunciado por João. A ênfase reside na idéia do juízo[552]; dela estão isentos somente os macarismos e as duas parábolas do reino de Deus (Lc 13.18-21 par), enquanto outros ditos referentes ao reino de Deus a recebem pelo contexto (p. ex., Lc 11.20 par; Mt 11.12 par). No mais a pregação do reino de Deus e o anúncio do Filho do Homem por parte de Jesus é, em primeiro lugar, pregação do juízo, advertência contra

---

[551] Cf. Lc 7.34/Mt 11.19; Lc 9.58/Mt 8.20 com Lc 17.24,26/Mt 24.27,37.

[552] Assim com razão LÜHRMANN.

autoconfiança e ameaça com a repentinidade e inevitabilidade do fim (Lc 17.29-37 par). Em Q, a idéia do juízo não está sempre associada à expectativa iminente da parusia; em Q encontram-se indícios do retardamento da parusia (p. ex., Lc 12.39s. par; 17.22s. par)[553].

A pregação de Jesus é, e não somente nas porções propriamente escatológicas, chamado à decisão: "Quem não é por mim, é contra mim, e que comigo não ajunta, espalha" (Lc 17.29-37 par). Seu efeito é, por isso, a separação; existe somente seguimento ou desobediência, discipulado ou inimizade. As parábolas finais do sermão do monte ilustram o caráter escatológico decisório "destas suas palavras" (Mt 7.24-27 par).

O assunto "inimizade" perpassa (desde a quarta bem-aventurança de Lc 6.22s.) toda a fonte dos ditos, mas em três passagens se torna tema. Os adversários no debate sobre belzebu (Lc 11.14-23 par) lançam sobre Jesus a suspeita de estar em conluio com o diabo. Os adversários que "exigem dele um sinal" (Lc 11.29-32 par), exigem um milagre legitimador e com isso fundamentam sua rejeição da mensagem e da exigência de Jesus. No discurso contra os fariseus e mestres da Lei (Lc 11.39-52 par) não se manifestam hostilidades diretas contra Jesus, mas, não obstante, a atitude que as motivam: justiça própria, auto-ilusão e a autocontradição desses representantes exemplares da piedade judaica; o discurso culmina na acusação de que com isso estariam dando continuidade à tradição de seus "pais", os quais teriam rejeitado, perseguido e matado os profetas e enviados de Deus. Os profetas e peritos na Lei são considerados, tal como os adversários anônimos no texto original de Q, os representantes "desta geração" (Lc 11.29-32,50 par). Essa expressão, freqüente em Q, designa o Israel descrente como um todo, que rejeitou o ensino e a atuação de Jesus[554]. Neste contexto se faz necessário destacar dois traços. Q paraleliza expressamente a rejeição de Jesus e a do Batista por "esta geração"[555], e com isso o destino de ambos com o destino dos profetas vétero-testamentários. Além disso, Q contrapõe reiteradas vezes ao Israel descrente os gentios crentes[556] e lhes promete a entrada no reino de Deus (Lc 13.28s. par), é, portanto, expressamente favorável aos gentios. – Os textos

[553] Assim por último LÜHRMANN, *loc. cit.*, p. 69ss.
[554] Cf. Lc 10.13-15 par; 13.24 par.
[555] Lc 7.31-35 par.
[556] Como contemporâneo de Jesus o capitão de Cafarnaum (Lc 7.9 par), tipologicamente a rainha do Sul e os ninivitas (Lc 11.30-32 par) e hipoteticamente Tiro e Sidom (Lc 10.13-15 par).

referentes à inimizade têm fim atual; os adversários de Jesus também são os de seus discípulos.

Com isso tocamos no motivo principal do tema "discipulado", o paralelismo do destino e da tarefa de Jesus e da de seus seguidores. Os ditos referentes ao seguimento (Lc 9.57-60 par) exigem de modo radical a aceitação dessa comunhão com Jesus. O discurso do envio compromete os seguidores com uma atividade missionária análoga à de seu mestre, e formula sua tarefa de acordo com o modelo da atividade de Jesus: "Curem os doentes ... e digam-lhes: aproximou-se de vocês o reino de Deus" (Lc 10.9 par). Por meio da pregação do reino de Deus próximo e por meio de curas como sinal de seu poder os seguidores devem dar continuidade à atividade de Jesus. Além disso, o discurso nada mais diz sobre o conteúdo da atividade missionária, embora dê instruções detalhadas sobre o comportamento dos missionários[557]. Na missão também se torna especialmente atual a comunhão no destino com Jesus ("Ide! Eis que os envio como cordeiros para o meio de lobos" Lc 10.3 par), mas ela se atualiza em geral como ódio e perseguição. Perseguição dos seguidores de Jesus faz parte tão íntima do seguimento que o macarismo Lc 6.22s. par coloca esse fato no começo do discurso programático, e paraleliza a perseguição "por causa do Filho do Homem" com o destino dos profetas. A salvação depende da absoluta fidelidade a Jesus; é isso que diz os termos do confessar e negar (Lc 12.8s. par). No entanto, os seguidores também recebem consoladoras promessas (Lc 12.4-7 par). E assim como Jesus chama a Deus de Pai, também os discípulos devem fazê-lo, invocar a Deus como filhos, na certeza de serem ouvidos (Lc 11.2-4; 9-13 par), e por isso estarem livres de preocupações (Lc 12.22-34 par).

Os termos do confessar e negar se revela com especial clareza um último traço fundamental de Q: A proclamação de Jesus não é uma

---

[557] Ela nada diz sobre a área missionária, a não ser que a palavra da restrição a Israel, sob exclusão dos samaritanos e dos gentios (Mt 10.5s.; cf. 10.23) pertenceu originalmente a Q e foi extinta por Lucas. Nesse caso se refletiria nesses dois ditos a rejeição particularista da missão entre os gentios por judeus-cristãos da Palestina inclusive em Q. Mas já a palavra da grande colheita e dos poucos trabalhadores (Lc 10.2 par), que pertence seguramente ao conteúdo de Q do discurso do envio, não se coaduna com essa limitação da missão. Certamente existiram tais tendências particularistas no cristianismo primitivo palestinense, mas para a fonte dos ditos esse horizonte restrito se tornou obsoleto há muito e não faz parte de seu programa. Q é favorável aos gentios, como o mostram as passagens supramencionadas, e pressupõe a missão entre os gentios. Cf. LÜHRMANN, *loc. cit.*, pp. 59ss.; 86ss.

doutrina separável dele, sua transmissão e aceitação incluem um reconhecimento de sua pessoa como o portador da salvação, isso é, implica uma cristologia. É correta, sem dúvida, a sentença repetida incansavelmente que Q teria uma orientação mais soteriológica do que cristológica, e que representa um progresso em relação à antiga tese de que Q conteria meramente a ética de Jesus; mas ela não leva adiante e apenas encobre a multiplicidade das concepções cristológicas em Q, as quais não são menos numerosas do que as de Mateus, ainda que mais difíceis de serem verificadas, visto que o cômodo fio condutor dos títulos não pode ser aplicado aqui por falta de textos de ampla extensão[558].

A supramencionada identidade do Jesus Terreno com o Exaltado é uma concepção geral do cristianismo primitivo – por maiores que sejam as diferenças na ênfase –, mas não é um elemento específico de Q, tampouco o é a identificação do Filho do Homem "vindouro" com o Filho do Homem terreno; ela já tinha sido realizada antes de Q, como o mostram passagens de Marcos (2.10,27) totalmente independentes de Q[559]. Como o Jesus Terreno se tornou o Exaltado – isso não é explicado em parte nenhuma por Q; além das histórias da paixão e da ressurreição, também faltam em Q as palavras referentes ao sofrer, morrer e ressuscitar do Filho do Homem, que desempenham papel tão importante em Marcos e as quais com que poderiam estabelecer a ligação. Corresponde à orientação escatológica o fato de que Q prefere este título procedente da apocalíptica. Com ele Q caracteriza a Jesus como o juiz escatológico (Lc 12.8s.,40; 17.24,26,30 par). Com as palavras sobre o Filho do Homem atuante na terra se acentua uma considerável diferença de Marcos: neste, elas ressaltam a autoridade de Jesus, em Q acentuam sua humildade: ele não tem onde reclinar sua cabeça (Lc 9.58 par) e o injuriado e desprezado por "esta geração" (Lc 7.34 par; decerto também Lc 12.10 par). No entanto, não se pode declarar a cris-

[558] "Filho do Homem" ocorre com relativa freqüência, "Filho de Deus" duas vezes (Mt 4.3,6 par), "o Filho" (absoluto) igualmente duas vezes (Mt 11.27 par – 2x –).

[559] Considero a divisão de BULTMANN das palavras do Filho do Homem em três grupos (1) do vindouro, 2) do que sofre, morre e ressuscita e 3) do Filho do Homem que atua na terra) como adequada do ponto de vista histórico-traditivo, e considero o primeiro grupo como o mais antigo. Não há necessidade de nos ocuparmos neste contexto com a questão da autenticidade e com os problemas relacionados, especialmente com a questão se em palavras do grupo 3) Filho do Homem é genericamente = ser humano (assim recentemente de novo C. COLPE, *TWNT VIII*, 405 até 408). Pois, qualquer que seja a resposta, para Q "Filho do Homem" sempre é título e sempre se refere a Jesus.

tologia do Filho do Homem como a verdadeira ou até mesmo única concepção cristológica de Q.

Ao lado disso em Q Jesus também é considerado o "Messias", embora esse título nunca ocorra. Pois a explicação do Batista com a ajuda do teologúmeno judaico do Elias redivivo como preparador do caminho escatológico (Mt 11.10 par), profetizado em Ml 3.1,24, quer apresentar o Batista como o precursor do Messias, a saber, como do Messias Jesus, e com isso o próprio Jesus como o Messias[560]. Essa argumentação provém dos debates dos cristãos com os judeus e adeptos do Batista sobre a messianidade de Jesus[561], mas no contexto do discurso do Batista Mt 11.7-19 par ela não serve mais para sua finalidade original – a messianidade de Jesus é antes pressuposta –, e, sim, para paralelizar Jesus e o Batista com vistas a sua rejeição por "esta geração". Q atribui ao Batista uma – ainda que de difícil determinação – função escatológica (Lc 16.16; Mt 11.12s.), a qual o liga com Jesus. Nisso se trata evidentemente de uma concepção cristã-primitiva muito difundida; pois não somente em Q, também nos Evangelhos de Marcos e de João o Batista se encontra no começo.

Ao lado do elemento apocalíptico e de modo bem mais forte do que o elemento messianológico, foi o elemento sapiencial que influenciou as concepções cristológicas de Q – não por meio dos provérbios sapienciais, e, sim, pelo mito da Sabedoria divina personificada, o qual, aliás, foi de grande importância para a cristologia cristã-primitiva em geral[562]. Jesus e o Batista têm ligação com a σοφία divina (Lc 7.35 par), evidentemente como seus representantes ou enviados. A reflexão histórica no discurso dos fariseus é citada por Jesus como palavra da σοφία, decerto de um escrito sapiencial judaico: "Por isso a Sabedoria de Deus disse: Enviarei a vocês profetas..." (Lc 11.49); Mateus riscou a fórmula de citação e fez da palavra da Sabedoria divina um dito em primeira pessoa de Jesus: "por isso, eis que eu envio a vocês profetas e entendi-

---

[560] Cf. P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, 2ª ed., 1934, e J. JEREMIAS, *TWNT II*, 930ss.

[561] O discurso do batismo, complexo em si, reflete diferentes atitudes em relação ao Batista: reconhecimento irrestrito Mt 11.7-9,11*a* par, igual rejeição 11*b* par e a interpretação intermediária v. 10, que serviu tanto para adeptos de João quanto para judeus; cf. tb. Mc 1.2; 9.1-13 par. Sobre a análise de Mt 11.7-10 par *vide* M. DIBELIUS, *Die urchristliche Überlieferung von Jahannes dem Täufer,* 1911, p. 6ss., e BULTMANN, *Tradition*, 177s.

[562] R. BULTMANN o reconstruiu: *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Johannesprologs*, agora reimpresso in: *Exegetica*, 1967, p.10ss. Quanto ao que segue, cf. BULTMANN, *Tradition,* p. 119ss.

dos na Sabedoria e na Escritura" (Mt 23.34), sem, todavia, querer identificar a Jesus com a Sofia. Presumivelmente também a outra reflexão histórica (Lc 13.34s. par) cabe aqui[563]. De origem sapiencial também é a "exclamação de júbilo" (Mt 11.25*a*), certamente também a "exclamação do Salvador" (Mt 11.28-30), cuja atribulação a Q todavia é duvidosa[564]. Mas a segunda parte da "exclamação de júbilo" – "Tudo me foi entregue por meu Pai, e ninguém conhece o Filho senão somente o Pai, e ninguém conhece o Pai senão somente o Filho, e aquele a quem o Filho o quiser revelar" (Mt 11.27 par) – parece ser de outra origem e espécie do que seu meio "sapiencial". Em todo caso, aqui Jesus não figura como representante da Sofia, e, sim, como plenipotenciário representante de Deus e como o "Filho", que está numa relação de "conhecimento" mútuo com o Pai, e que por isso é o Revelador em singularidade exclusiva. Esse dito, conforme estilo e conteúdo próximo das palavras de revelação joaninas, aparece na tradição sinótica como unidade errática. Somente por vias muito artificiais pode-se estabelecer uma relação interna com os mencionados textos sapienciais de Q. No entanto mostra que Q acolheu um pensamento essencial da cristologia joanina. Os textos sapienciais colocam Jesus (e o Batista) numa relação próxima com a Sofia divina; mas não são suficientes para atribuir à fonte dos ditos uma "cristologia sapiencial"[565]. Também me parece duvidoso que formam os princípios para determinadas concepções cristológicas, que se deve atribuir ao mito da Sofia e que por isso se pode denominar de cristologia sapiencial (preexistência; mediação da criação); essas concepções e aquelas reflexões históricas evidentemente foram relacionadas com Jesus independentemente uma da outra.

Por fim, Jesus desempenha um papel considerável nas concepções cristológicas de Q como milagreiro, e, em vista da falta de narrações, um papel notável: a atividade milagreira de Jesus é tratada, por assim dizer, pela perícope da tentação como primeiro tema de seu "ensino" (Mt 4.2-11 par), e também é ressaltada alhures expressamente em passagens de destaque (Lc 7.22s. par; 10.13-15 par; 11.29 par), ou também é simplesmente pressuposto (Mt 8.5ss. par). Desses textos se evidencia, sem dúvida: Q conhece e aceita uma rica – aliás não plenamente verificável pelos sinóticos – tradição de milagres de Jesus juntamente

---

[563] BULTMANN, *loc. cit.*, p. 120.

[564] Cf. BULTMANN, *loc. cit.*, p. 171s.; além disso *Ergänzungsheft*, 4ª ed., (1971) editado por G. THEISSEN, p. 63.; DIBELIUS, *Formgeschichte*, 2ª ed., p. 279ss.

[565] Contra U. WILCKENS, *TWNT VII*, 1964, 465ss.

com a respectiva cristologia do θεῖος ἀνήρ[566]. Além disso, Q delimita os milagres de Jesus contra duas interpretações equivocadas: contra a afirmação dos adversários de que Jesus teria seu poder para exorcizar de Belzebu, o superior dos demônios (Lc 11.14ss. par), mas também – e aqui reside o verdadeiro interesse – contra um mal-entendido cristão dos milagres de Jesus. Se Jesus rejeita como contrário à vontade de Deus a proposta do diabo de transformar pedras em pão e de se lançar do pináculo do templo, ele não o faz porque isso seriam dois milagres especialmente exorbitantes – em "grandeza" os milagres mencionados em Q poderiam perfeitamente concorrer com eles, p. ex., a cura à distância no caso do centurião de Cafarnaum Mt 8.5ss. par e a cura do doente mudo, surdo e possesso, (Lc 11.14 par – e, sim, por que se tratava de um milagre de auto-ajuda e de um milagre-ostentoso. Os dois tipos fazem parte do repertório do θεῖος ἀνήρ profissional, também se encontram na posterior tradição apócrifa sobre Jesus e os discípulos, mas faltam na antiga tradição dos milagres de Jesus. Ambos contradizem à compreensão de Jesus de suas obras como sinais do reino de Deus próximo ("Se, porém, eu expulso os demônios com o dedo de Deus, então o reino de Deus já chegou até vocês" Lc 11.20 par; cf. também Lc 7.22s. par). Também alhures Jesus rejeita estritamente a "exigência de um sinal", isso é, a exigência de se legitimar por um milagre de ostentação (Lc 11.29ss. par), e isso não somente segundo Q, e, sim, também segundo os sinóticos e João. Essa delimitação contra a concepção contemporânea do θεῖος ἀνήρ certamente é histórica. Se Q acolhe essa delimitação e a coloca no começo da pregação de Jesus, ela o faz porque essa concepção também estava difundida entre os cristãos, se havia feito presente nas histórias de milagres independentes ("novelas"), em suas coleções (por exemplo na – posterior? – fonte dos sinais), numa maciça cristologia do θεῖος ἀνήρ e numa prática missionária correspondente. A fonte dos ditos de modo algum nega a cristologia do θεῖος ἀνήρ, antes a acolhe criticamente – como depois dela os evangelistas cada qual a sua maneira –, relacionando-a inseparavelmente com a proclamação de Jesus, isso significa, restabelecendo a original relação entre milagre e reino de Deus na proclamação de Jesus e na de seus seguidores.

Na fonte dos ditos encontra-se, portanto, uma multiplicidade de concepções cristológicas – nada permite falar de uma cristologia do Filho do Homem exclusiva ou dominante –, e isso corresponde à diver-

---

[566] O termo técnico para isso "Filho de Deus" já ocorre em Mt 4.3,6 par.

sidade e à variedade de seu material. Não é possível subordinar esse mesmo material a um tema comum, antes reflete a multiplicidade dos temas do "ensino de Jesus" do qual a comunidade cristã necessitava para sua instrução.

5. A situação histórica

Em seguida haveremos de nos ocupar com a supramencionada tese de H. E. TÖDT, que afirma que Q seria o documento de uma comunidade que "consideraria como sua missão central" apenas "a transmissão da mensagem de Jesus" (p. 226), à qual, porém, ficara desconhecido o "querigma da paixão". A mim a fundamentação da antítese "transmissão da mensagem de Jesus – querigma da paixão" parece ser tão pouco convincente quanto sua implementação com respeito ao material da tradição evangélica.

TÖDT nega o pré objetivo e até mesmo cronológico do "querigma da paixão", isso é, da "proclamação de morte e ressurreição do Senhor" em relação à transmissão da mensagem do Jesus terreno[567]. No entanto, ao menos cronologicamente essa afirmação é insustentável; pois a fórmula "Deus o (sc. Jesus) ressuscitou dentre os mortos" (Rm 10.9), decerto a mais antiga formulação do "querigma da paixão", é tão antiga quanto as próprias experiências pascoais. E o que TÖDT destaca como importância objetiva dos acontecimentos de paixão e páscoa: a comunidade teria entendido as aparições do Ressuscitado "no sentido de uma nova dispensação do Senhor aos seus, como uma retomada da comunhão com eles" (p. 229), e essa comunhão como "bem salvífico propriamente dito", e que por isso não teria tomado morte e ressurreição por conteúdo de sua pregação e, sim, a pregação de Jesus – essa informação de modo algum pode ser confirmada a partir de Q, e pode ser reconstruída a partir dos textos aduzidos (Jo 20.1-18; 21.1-23; Lc 24.13-53; *ib.*) somente com algum esforço, sem falar do fato de que esses textos tardios e lendários pouco produzem como fontes para condições históricas antigos. Também a implementação da antítese, isso é, o traço de separação que TÖDT traça com a ajuda do "querigma da paixão" entre o material da tradição de Q e o material narrativo, não convence. Entendendo-se a expressão "querigma da paixão" no sentido mais restrito, como desig-

[567] Ele não apenas nega que "o querigma da paixão, isso é, a proclamação de morte e ressurreição do Senhor (entra) em cogitação como *base anterior* para o material da tradição da fonte dos ditos" (p. 223), e, sim, também "que unicamente o querigma da paixão foi o objeto *mais antigo* e central da proclamação" (p. 226) (grifo do Autor).

nação das fórmulas *pístis*, que mencionam a morte e a ressurreição de Jesus como evento salvífico e conteúdo da fé, e destacam especificamente o significado salvífico de sua morte (expiação), então nos vemos confrontados com o conhecido fato de que esse querigma da paixão constitui para a – falando em termos gerais – literatura epistolar neotestamentária o fundamento da teologia (sem quaisquer outras referências à vida de Jesus), enquanto para os Evangelhos é um pouco mais do que um motivo secundário: em Marcos, p. ex., ele se encontra somente no dito do resgate (10.45) e na palavra sobre o cálice do relato da Ceia (14.24), mas falta estranhamente na história da paixão e nas profecias da paixão. O querigma da paixão nesse sentido mais restrito é, portanto, impróprio para a separação característica do material de Q de outro material evangélico. Entendendo-se, porém, o querigma da paixão no sentido mais amplo, isso é, como tradição da paixão de toda espécie, é preciso constatar o fato de que, com exceção da história da paixão em si, do relato da Ceia e eventualmente da história da unção, todo material narrativo sinótico não está marcado pelo querigma da paixão, tão pouco como o é o material de Q; pois ele foi ligado com a paixão primeiro pelo trabalho redacional dos evangelistas. Conseqüentemente se deveria avaliá-lo analogamente ao material de Q, isso é, postular uma comunidade primitiva que por razões ainda a serem excogitadas estava unicamente interessada na transmissão dos feitos de Jesus, e, por fim, mais outra comunidade que se dedicava exclusivamente ao cultivo da tradição da paixão, ainda que em sentido diferente do que Paulo e seus sucessores. Também na concepção mais ampla o "querigma da paixão" fracassa: justamente pela ausência de ambos, o material de Q e o material narrativo formam uma unidade. Com outras palavras, a inexistência do querigma da paixão é muito fraca como base para sustentar a construção de Tödt do surgimento de Q a partir de uma comunidade primitiva especial.

Com a demonstração destas idéias naturalmente não queremos falar a favor de nenhuma harmonização, nem entre "literatura epistolar" e Evangelhos, nem entre o material da tradição sinótica, e também não está sendo negada a antiga noção histórico-formal de que material discursivo e material narrativo estão sujeitos a diferentes leis da tradição. Apenas queremos evitar o traçado de limites historicamente incorretos. O material discursivo de Q é tão multiestratificado quanto o material narrativo; cristologias diferentes nas duas esferas apontam para interesses diferentes e origens diferentes. Não obstante existem múltiplos pontos de contato entre Q e a tradição narrativa, como já mostramos (milagres), e nas reiteradas menções do fim violento de profetas certamente se viu, não sem razão, uma referência

interpretativa à morte de Jesus[568]. Por isso não se justifica isolar a fonte dos ditos, quanto a sua matéria e como coleção, do material narrativo sinótico e atribuí-lo a uma outra comunidade primitiva. A suposição de um "lugar vivencial" especial, do sistema de ensino interno da comunidade, explica suficientemente a característica literária e teológica própria da fonte dos ditos, bem como sua relação com o restante material sinótico da tradição. Caso Q fosse um resumo do "ensino" de Jesus, e não uma exposição de sua vida e de sua morte, não existiu motivo para acolher profecias da paixão; sua ausência é menos surpreendente do que a ausência de palavras a respeito do sábado[569].

A fonte dos ditos surgiu, até onde o podemos reconhecer, pela compilação de coleções menores de ditos, portanto aos poucos. Os diferentes estágios desse processo referente a volume, tempo e lugar não podem mais ser controlados. Certo é somente que a fonte dos ditos remonta à comunidade palestinense primitiva, que já estava fixada em parte por escrito em aramaico e que estava à disposição de Mateus e Lucas em tradução grega; tudo mais é suposição. Também a data fixa que se quis deduzir da menção da morte violenta de um Zacarias (Mt 23.35; Lc 11.50s.) revelou-se como insustentável; pois a identificação de "Zacarias, filho de Baraquias" (Mt 23.35) com "Zacarias, filho de Bariskaios" (Josephus, *Bell IV*, 335), assassinado no ano de 67 ou 68, é duvidosa[570]. Os inícios da coleção aramaica devem remontar aos anos 30, a conclusão redacional da fonte dos ditos grega – na versão dedutível de Mateus e Lucas – não deverá ser datada muito precocemente, porque revela indícios da demora da parusia. A "codificação do ensino de Jesus", isso é, a compilação das coleções menores no todo que denominamos de fonte dos ditos, deverá ter ocorrido ainda em solo lingüístico aramaico. A reputação de Q era grande; do contrário, Mateus e

---

[568] O. H. STECK, "Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten", *WMANT 23*, 1967, 286ss.

[569] Por razões metodológicas não se deveria sobreexigir o *argumentum e silentio*; a suposição de que autores protocristãos deveriam falar, em toda ocasião, sobre tudo que pensam, é injusta.

[570] Essa identificação e datação foi procedida por J. WELLHAUSEN: *Einleitung*, 2ª ed., 1911, p. 18ss. Contra: T. W. MANSON, *Sayings*, p. 103ss., KÜMMEL, *Einleitung*, p. 44 e O. STECK, *loc. cit.*, p. 33ss. A meu ver, STECK argumenta corretamente: a denominação "filho de Baraquias" [a grafia é de J. F. de Almeida e da Bíblia de Jerusalém – N. do T.] foi acrescentada por Mateus, não omitida por Lucas; com Zacarias, Q estava se referindo ao profeta, o qual, de acordo com 2 Cr 24.20ss., havia sido assassinado no templo; com a expressão "do sangue de Abel até o sangue de Zacarias..." Q queria mencionar o primeiro e o último assassinado do qual relata o cânon hebraico.

Lucas não teriam tido a idéia independentemente um do outro, de amalgamar Q com Marcos numa unidade. Essa recepção significou o fim da fonte dos ditos – ou ao menos quase o fim –; ela teve uma história póstuma, que é tão obscura quanto sua pré-história: leves indícios de Q encontram-se nos pais apostólicos, traços mais fortes no Evangelho de Tomé[571], e como gênero, Q teve repercussão entre os gnósticos cristãos[572].

§ 24. O EVANGELHO SEGUNDO MARCOS

Comentários:

HNT: E. KLOSTERMANN, 4ª ed., 1950; KNT: G. WOHLENBERG, 3ª ed., 1930; MeyerK: E. LOHMEYER, 10ª ed., 1937; NTD: E. SCHWEIZER, 11ª ed., 1967; ThHK: W. GRUNDMANN, 5ª ed., 1971; BNTC: S. E. JOHNSON, 1960; ICC: E. P. GOULD, 2ª ed., 1969; Moffatt, NTC: B. H. BRANSCOMB, 1937; ÉtB: M.-J. LAGRANGE, 4ª ed., 1929.
E. HAENCHEN, *Der Weg Jesu,* 1966.
A. LOISY, *Les Evangiles synoptiques I. II,* 1907/8.
C. G. MONTEFIORE, *The Synoptic Gospels I,* 2ª ed., 1927.
A. SCHLATTER, *Markus, der Evangelist für die Griechen,* 1935.
V. TAYLOR, 1952; J. WELLHAUSEN, 2ª ed., 1909.

Estudos:

K. ALAND, "Der Schluss des Markusevangeliums", *Bibbl. EphLov 24,* 1974, p. 435ss.
R. S. BARBOUR, "Recent Study of the Gospel According to St. Mark", *Exp 79,* 1967/8, p. 324ss.
T. A. BURKILL, "Mysterious Revelation", *An Examination of the Philosophy of St. Mark's Gospel,* 1963.
_____, *New Light on the Earliest Gospel,* 1972.
H.-W. KUHN, "Ältere Sammlungen im Mk", *StUNT 8,* 1971.
E. LINNEMANN, "Studien zur Passionsgeschichte", *FRLANT 102,* 1970.
U. LUZ, "Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie", *ZNW 56,* 1965, p. 9ss.
W. MARXSEN, "Der Evangelist Markus", *FRLANT 67,* 1956.

[571] H. KÖSTER, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern,* 1957; idem: *Entwicklungslinien,* pp. 126ss.; 155ss.; 168ss.
[572] J. M. ROBINSON, *Entwicklungslinien,* p. 67ss.

C. MAURER, "Das Messiasgeheimnis des Mk", *NTS 14,* 1967/8, p. 515ss.
N. PERRIN, "The Literary Gattung 'Gospel' – Some Observations", *Exp. 82,* 1970/71, p. 4ss.
H. RIESENFELD, "Tradition und Redaktion im Mk", *BZNW 21,* 1954, p. 157ss.
J. M. ROBINSON, "Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums", *AThANT 30,* 1956.
_____, "On the Gattung of Mark (and John)", in: *Jesus and Man's Hope.* A Perspective Book I, 1970, p. 99ss.
J. ROLOFF, "Das Mk als Geschichtsdarstellung", *EvTh 27,* 1969, p. 73ss.
J. SCHREIBER, "Die Christologie des Mk", *ZThK 58,* 1961, p. 154ss.
_____, "Theologie des Vertrauens", *Eine Redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Mk,* 1967.
_____, *Die Markuspassion,* 1969.
S. SCHULZ, "Die Bedeutung des Mk fûr die Theologiegeschichte des Urchristentums", *TU 87,* 1964, p. 135ss.
_____, *Die Stunde der Botschaft,* 1967, p. 9ss.
E. SCHWEIZER, "Anmerkungen zur Theologie des Mk", in: Idem: *Neotestamentica,* 1963, p. 93ss.
E. TROCMÉ, "La formation de l'Évangile selon Marc", *EHPR 57,* 1963.
P. VIELHAUER, "Erwägungen zur Christologie des Mk, in: Idem: *Aufsätze zum NT, THB 31,* 1965, p. 199ss.
H. WEINACHT, "Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Markusevangelium", *HUTh* 13, 1972.

O livro de Marcos oferece uma exposição coesa da atividade de Jesus desde seu batismo por João até sua morte e até a história do sepulcro vazio, a primeira exposição desse tipo de que temos conhecimento. Marcos encontrou imitadores literários e assim se tornou – sem querer – criador de um gênero literário que, desde meados do séc. II, é denominado de "Evangelho". Um empreendimento singular este de narrar um trecho da vida terrena daquele que, como Filho de Deus no céu, é o Senhor da comunidade, no qual esta crê e cuja parusia aguarda. Que relação a atividade e a vida terrena de Jesus tem com sua existência celestial, que importância tem para a fé no Exaltado? Que motivou ou até mesmo forçou Marcos a narrar essa atividade terrena? No que segue tentaremos aproximar-nos das respostas a essas perguntas.

1. Estrutura

Em uma perspectiva geral do livro, a primeira impressão é a de uma bipartição quantitativamente bastante desproporcional. Como

complexo geográfica e cronologicamente coeso destaca-se do período anterior a descrição dos dias em Jerusalém (11-16). Sob o aspecto geográfico, os capítulos 1-10 podem ser subdivididos em três ou quatro partes; as transições são fluentes, como é costume em peregrinações – e a história de Jesus nos capítulos 1-10 é exatamente isto. Se, porém, não perguntarmos por onde está andando, e, sim, pelo que acontece nessa jornada, constata-se que a confissão de Pedro (8.27ss) significa uma profunda incisão; a partir daí acontece a instrução dos discípulos sobre a iminente paixão de Jesus e seu próprio seguimento no sofrimento, uma temática totalmente nova; os milagres e a instrução pública do povo, elementos constitutivos para os capítulos 1-8, passam para segundo plano. Uma divisão em três partes parece corresponder à intenção do autor.

A. Primeira parte: A atividade de Jesus na Galiléia e fora dela 1.1-8.26
  I. O "Começo do Evangelho" 1.1-13
  II. O começo da atividade 1.14-45
  III. Cenas de conflito 2.1-3.6
  IV. Jesus, os discípulos e o povo 3.7-4.34
  V. Quatro histórias de milagres 4.35-5.43
  VI. Jesus em jornadas 6.1-8.26
B. Segunda parte: Caminho de Jesus ao encontro da paixão e sofrimentos próprios do discipulado 8.27-10.52
  I. Confissão de Pedro, primeiro anúncio da paixão, sofrimentos dos discípulos de Jesus, palavras escatológicas 8.27-9.1
  II. Transfiguração, cura do rapaz epiléptico, segundo anúncio da paixão, instrução sobre o discipulado 9.2-50
  III. Pronunciamentos de Jesus a respeito do matrimônio, bênção das crianças, o rico, terceiro anúncio da paixão, pergunta dos filhos de Zebedeu, cura do cego em Jericó 10
C. Terceira parte: Jesus em Jerusalém 11-16
  I. Entrada em Jerusalém, purificação do templo 11.1-15
  II. Diálogos polêmicos e didáticos 11.27-12.44
  III. Discurso sobre as coisas derradeiras 13
  IV. A paixão 14 e 15
  V. A sepultura vazia 16.1-8
  VI. Final secundário 16.9-20

2. O material

Em seu empreendimento de expor de modo coeso a atividade de Jesus, inclusive sua morte e ressurreição, estava à disposição do

autor de Marcos uma tradição rica e múltipla, mas de manuseio um tanto difícil. Isso porque não consistia de fontes escritas amplas ou até mesmo contínuas, que relatam o transcurso dos acontecimentos e que apenas precisavam ser tecnicamente combinados, e, sim, essencialmente, ainda que não exclusivamente, de "pequenas unidades", ou seja, peças individuais coesas em si e independentes. Na verdade, o material discursivo já existia antes de Marcos em coleções menores e maiores, mas era improdutivo "em termos biográficos", porque continha muito poucas referências à situação, das quais se poderia deduzir quando, onde e a quem Jesus havia dito isso ou aquilo. Não era muito melhor a situação no caso das peças narrativas da tradição; elas não visavam continuações e não continham remissões a pressupostos, na maioria das vezes também faltava a indicação do local, de modo que também aqui, na maioria dos casos, a pergunta pelo onde e quando ficava em aberto. Essa singularidade da tradição obrigou aquele que queria elaborar um todo a partir destas passagens a estabelecer o nexo por responsabilidade própria. Antes de nos ocuparmos com os recursos literários e teológicos, com a ajuda dos quais Marcos venceu essa tarefa, mais um panorama do material.

O material narrativo pelos menos continha um complexo que já havia sido narrado de modo concatenado antes de Marcos, a história da paixão; embora existam incertezas quanto à delimitação desse relatório da paixão anterior a Marcos, sua existência não pode ser refutada. Ele era a grande e sólida peça final em função da qual as demais peças da tradição jesuína tinham que ser ordenadas. Aqui teremos que ocupar-nos ainda brevemente com a muito discutida pergunta se, além disso, existiram ainda outras coleções anteriores a Marcos (não escritos-fonte!), coleções de peças individuais que, porventura, estavam compiladas sob aspectos temáticos e dentro das quais as peças individuais haviam preservado sua forma e escopo original. Aqui não se consegue ir além de possibilidades. Considera-se quase certo que a cura da mulher hemorrágica (Mc 5.25-34) já estava intercalada antes de Marcos como elemento retardante na história de Jairo (5.22-43). Todo o ciclo de milagres de Mc 4.35-5.42 poderia ser anterior a Marcos. A seqüência dos acontecimentos de Mc 6.34-56 e 8.1-30 em seu todo paralela, à qual corresponde a de Jo 6, levou à suposição de um firme nexo de tradição anterior a Marcos – milagre dos pães, passos sobre as águas, confissão de Pedro – que Marcos teria encontrado em duas versões e relatado

duas vezes[573]. Com freqüência também se considera as cenas de conflito Mc 2.1-3 como uma coleção anterior a Marcos; mas a evidente progressão dos conflitos e a nota final sobre o plano de destruição por parte dos fariseus e herodianos 3.6 mostram que a seqüência das cenas serve para preparar a história da paixão e que por isso sua composição remonta com muita probabilidade a Marcos.

O material discursivo usado evidentemente era menos heterogêneo do que o material narrativo; ele procede, como já foi dito (§ 20), em parte de uma grandeza que Marcos denomina de "ensino" de Jesus e da qual fez uma seleção (4.1; 12.38; cf. 12.1), portanto de uma tradição que continha coleções de ditos e parábolas de Jesus. Não havia a necessidade de ele mesmo colecionar penosamente o material discursivo, pelo menos uma parte dele. Naturalmente não é possível determinar com mais exatidão o "ensino" quanto a seu volume e conteúdo. Existem pontos de contato entre o material discursivo de Marcos e o de Q, assunto que já foi comentado, mas esses contatos não permitem identificar simplesmente o "ensino" com Q. Grande parte dos ditos em Marcos evidentemente nada tem a ver com Q. Fazem parte dos trechos já recebidos em bloco, por exemplo as parábolas do semeador juntamente com a explicação (Mc 4.3-9, 14-20) e a do grão de mostarda (4.30-32), também a parábola da semente (4.26-29). Também é possível mostrar que os ditos de Mc 9 já estavam combinados antes de Marcos. Nesse contexto é preciso mencionar especialmente uma peça da tradição que se distingue de acordo com o volume e a particularidade de outras peças da tradição dos ditos, que foi adotada em bloco, e que agora constitui a parte principal do "discurso" de Mc 13[574]. Essa peça da tradição abrange os vv. 5-27 e foi provida pelo evangelista de uma introdução (v. 3s.), de um apêndice admoestador (v. 28-37) e de algumas pequenas interpolações (v. 7 final, v. 8 final, v. 10). Conforme seu gênero, a peça da tradição se enquadra nos apocalipses. Sob o ponto de vista histórico-religioso e traditivo, trata-se de uma formação variada, na qual estão ligados elementos judaicos e cristãos e que se encontram

[573] Assim A. MEYER, "Der Aufbau des Markusevangeliums", in: *Festgabe für A. Jülicher*, 1927, p. 38; J. JEREMIAS *Die Abendmahlsworte Jesu*, 3ª ed., 1960 e E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Markus* (NTD 1), 11ª ed., 1957, p. 76s.

[574] A bibliografia sobre a análise é ilimitada. Cf. BULTMANN, *Trad.*, p. 129s. e o relatório de THEISSEN no suplemento, p. 48s. Como contribuições especialmente importantes para nosso contexto quero mencionar: G. HÖLSCHER, *ThBl 12*, 1933, p. 193ss.; W. G. KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung*, 2ª ed., 1953, p. 88ss.; W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus*, 1956, p. 101ss.; H. CONZELMANN, *ZNW 50*, 1959, p. 210ss.

em múltiplas tensões entre si[575], de um, como mostrou a análise, apocalipse originalmente judaico – alguns pesquisadores acham: um panfleto apocalíptico do tempo de Calígula – com retoques cristãos. Esse processo é típico do ponto de vista histórico-literário, e se repete: apocalipses cristãos são produzidos não somente com material judaico, e, sim, também, por meio de trabalho em cima de textos literários judaicos. – Para nosso contexto é importante que o evangelista encontrou entre o material discursivo da tradição jesuína uma composição maior e a acolheu, a qual, apesar das diversidades mencionadas – mas quando um apocalipse teria sido uniforme? –, formou um todo coerente e coeso, do modo semelhante como no material narrativo a história da paixão.

Quando Marcos escreveu seu livro, o material da tradição jesuína havia passado da esfera lingüística do aramaico para a grega. Quer dizer, ele estava traduzido, mas em parte também formulado originalmente em língua grega. A base aramaica ainda pode ser reconhecida com freqüência, especialmente nos ditos de Jesus. Marcos, porém, não foi redigido em aramaico; seu autor também não traduziu o material, como se presume hoje em geral, e, sim, já o encontrou em tradução grega.

Exclusivamente em estado oral ou também – isso é, em parte – em estado escrito? Essa pergunta se impõe em face da tradução. Como não se pode constatar com certeza em Marcos fontes contínuas, nem mesmo coleções de histórias dignas de nota, a tendência é supor uma tradição oral para o material narrativo anterior a Marcos, embora antigamente era considerada, com base nas coerências traditivas supramencionadas, provável a existência de fontes escritas. A unidade que poderá ter existido por escrito antes de Marcos com maior probabilidade é o relato da paixão; indício disso é a maneira como as inserções de Marcos rompem o curso da narrativa. No material discursivo se consegue ir além da suposição apenas em um único caso. O apocalipse cristão-judaico de Mc 13.5-27 está à disposição de Marcos em forma literária. Ele mesmo se revela como documento escrito, porque, de modo surpreendente, se dirige aos leitores: "quem lê entenda!" (13.14), embora de acordo com os v. 3-5*a* a idéia é a de um discurso de Jesus, um indício claro de que a unidade da tradição estava originalmente redigida por escrito e que é concebida, não como "dis-

---

575 Elementos judaicos: vv. 7s.,12,14-20,24-27; peças cristãs, que refletem a situação da comunidade cristã: v. 5s.,9,11,13,21-23.

curso", e, sim, como "escrito"[576]. – Os contatos de vários materiais discursivos com Q levam a supor que Marcos tirou esse material de Q ou de uma forma preliminar de Q ou de uma versão paralela, e dão a entender que não se pode descartar a possibilidade de que esse material já existia por escrito. Em todo caso, os ditos contra os fariseus em Mc 12.38-40 e o discurso contra os fariseus em Q estão co-relacionados (Lc 11.39-52 par), o que revela indícios seguros para uma fixação escrita em língua aramaica[577]. Resumindo, pode-se dizer que com certeza Marcos já encontrou em seu material traditivo o pequeno apocalipse Mc 13.5-27 em forma escrita; outros textos (eventualmente 12.35ss. ou o relato da paixão anterior a Marcos) possivelmente também já existiram em forma literária; no entanto, isso não pode ser comprovado de modo conclusivo. Todavia – e isso tem que ser enfatizado – com isso ainda não está provado que estas ou outras unidades da tradição circulavam somente de forma oral; o fato de que algo não está provado ainda não é uma refutação e menos ainda a prova em contrário. Também referente à tradição anterior a Marcos (bem como referente a Q) se deveria evitar opções unilaterais pela forma oral, e ter o cuidado de não edificar construções históricas na base de uma opção nesse sentido[578].

A tradição jesuína acolhida no Evangelho de Marcos continha todos os gêneros do material da tradição sinótica. No material discursivo aparece um grupo de ditos em primeira pessoa que faltam em Q, os anúncios da paixão que falam de sofrimento, morte e ressurreição do Filho do Homem (Mc 8.31; 9.31; 10.33s.; 9.9,12*b*; 14.21,41 par). O material narrativo consiste principalmente de diálogos polêmicos e didáticos, de apotegmas biográficos e histórias de milagres – esses são os elementos mais importantes da narrativa de Marcos; também ocorrem lendas (no sentido estrito), ainda que poucas. Não é preciso expor especificamente que os gêneros individuais têm orientação distinta, de acordo com seu lugar vivencial e sua origem, e que representam

---

[576] Mateus fez dessa admoestação escrita aos leitores a que dêem atenção uma admoestação oral de Jesus a seus ouvintes a que leiam com atenção o profeta Daniel (Mt 24.15). Ele percebeu o embaraçoso fato de que Jesus se dirige a seus ouvintes como leitores e o eliminou com elegância.

[577] *Vide acima* p. 342s.

[578] Uma unilateralidade nesses termos forma a base de uma das principais teses de E. GÜTTGEMANNS. Sua afirmação de que a "literalização" da tradição e a formação dos Evangelhos coincidiriam é mera hipótese e cai por terra perante o fato de que partes de Q e o apocalipse de Mc 13.5-27 já existiam por escrito antes de Marcos.

opiniões cristológicas bastante diversas, as quais não podem ser reduzidas a um denominador comum (três concepções do Filho do Homem, correspondentes aos três grupos; cristologia do θεῖος ἀνήρ; concepções diversas da filiação divina de Jesus – para mencionar apenas alguns pontos). Naturalmente o material heterogêneo e, sob vários aspectos, divergente tinha sua coesão na referência à pessoa de Jesus, na convicção da identidade do Jesus Terreno com o Exaltado. No entanto, a cristologia do θεῖος ἀνήρ tendia, como o mostra o desenvolvimento até os Evangelhos (e Atos) apócrifos, cada vez mais para a produção de histórias de milagres novas e mais maciças e para uma independência que equivalia a uma paganização. De modo mais evidente ainda do que Q, Marcos mostra o esforço no sentido de inibir esse desenvolvimento e de dar aos milagres sua posição relativa teologicamente correta no todo da atividade de Jesus. Em todo caso, o plano de formar desse material da tradição um todo coerente e pertinente colocou Marcos não somente diante de uma tarefa técnico-literária, e, sim, sobretudo diante de uma tarefa teológica.

3. Redação literária e caráter teológico

Marcos formou a imagem geral da atividade de Jesus essencialmente com as narrativas de seus feitos, isso quer dizer, sobretudo com histórias de milagres e apotegmas, e apenas seletivamente e a título de exemplo aproveitou elementos de sua doutrina. Essa seleção literária já é um ato teológico, como também no mais não se pode separar a redação literária e a redação teológica do material da tradição, e que por isso têm que ser apresentadas em conjunto. Se a primeira tarefa do evangelista consiste em estabelecer a ligação entre as unidades individuais da tradição, então já o que ele liga e a maneira como o faz pode estar orientado teologicamente, e tanto mais o agrupamento das partes individuais e a composição do todo estão determinados teologicamente. As informações mais claras – ainda que não completas – sobre a intenção teológica de Marcos são dadas por suas observações redacionais, e formam, portanto, uma complementação interpretativa e corretiva do que parece reconhecível como objetivo teológico com base na composição do livro. Esse objetivo, porém, não é tão evidente que existisse consenso sobre ele, embora conhecimentos essenciais se tivessem imposto; pois Marcos tratou a tradição de modo relativamente respeitoso, e esta conservou seu valor próprio. Sobre seus recursos redacionais puramente técnicos,

porém, não existe divergência; eles foram analisados muitas vezes[579] e queremos esboçá-los aqui brevemente.

A ligação das unidades individuais é feita muitas vezes de modo bem simples com καί, καὶ εὐθύς (41 vezes!) ou πάλιν. Ligações mais estreitas são feitas por meio da indicação de lugar e tempo: Jesus vem "de lá", do cenário da história anteriormente referida ao da história que será relatada em seguida, de modo que surge a impressão de coesão e movimento. O mesmo efeito é conseguido por expressões como "naquele dia", "naqueles dias", que acentuam a seqüência cronológica. Marcos multiplica as indicações de lugar não muito freqüentes das unidades da tradição por indicações redacionais, a fim de dar à atividade de Jesus um enredo geográfico; no entanto, não busca estabelecer um enredo cronológico, isso é, o enquadramento em determinada época por menção de acontecimentos históricos – como o faz mais tarde Lucas. No entanto, está muito interessado na coesão, na inter-relação e no efeito dos acontecimentos; de outro modo afinal não poderia surgir dessas imagens individuais uma imagem global.

Para criar essa imagem, Marcos usa dois recursos literários: observações pragmáticas que preparam acontecimentos ou situações futuras, e sumários, que generalizam acontecimentos individuais. Um exemplo especialmente claro para o primeiro caso: o barco que Jesus usa de acordo com 4.1, para dele narrar as parábolas, já é reservado por sua ordem com bastante antecedência (3.9); originalmente, porém, o barco não faz parte do discurso em parábolas, e, sim, da história da tempestade acalmada; ao transferi-lo daqui para o cenário do discurso em parábolas e ao mencioná-lo já em 3.9, Marcos estabelece um nexo abrangente sobre um espaço de tempo maior (até o ciclo dos milagres em 5.21). Num espaço de tempo menor, a cena de 3.31-35 é preparada pela nota de 3.21[580]. Mais importantes são as referências à paixão, cuja primeira já acorre cedo (3.6) e que se acumulam na parte central.

---

[579] De modo mais aprofundado por BULTMANN, *Trad.*, p. 362ss.; cf., além disso, no caderno suplementar p. 116ss. o relatório de THEISSEN sobre os estudos mais recentes sobre esse aspecto da redação de Marcos.

[580] BULTMANN, *Trad.*, p. 365 fala nesse contexto de um "embaralhamento de diversas histórias". Esse processo ocorre mais vezes, por exemplo: a história de Jairo e a da mulher hemorrágica em 5.22-43 (anterior a Marcos), maldição da figueira e purificação do templo em 11.12-20; negação de Pedro e audiência no Sinédrio em 14.53-72. Enquanto aqui se trata do embaralhamento de dois elementos da tradição, com o objetivo de estabelecer a estreita inter-relação dos dois, a situação é diferente quando intercala entre o envio dos doze em 6.12s. e seu retorno em 6.30

Enquanto as notas pragmáticas acentuam o nexo cronológico dos acontecimentos, os sumários e relatórios coletivos oferecem um corte transversal da situação. Sua intenção é mostrar que os feitos individuais de Jesus aqui relatados são apenas exemplos de sua atividade muito mais abrangente (1.32-34; 3.10-12; 6.54-56), que a fama de Jesus se espalhou e atraiu pessoas de muitas regiões à procura de ajuda (1.28; 3.7); servem para descrever o efeito difusivo especialmente da atividade de Jesus como milagreiro. Pode-se agregar aos sumários também notas que mencionam a atividade didática de Jesus como costume, sem, no entanto, oferecer exemplos concretos (1.22,39; 2.13; 10.1*b*, etc.)[581]. Com um sumário da atividade de Jesus começa, em 1.14s., a descrição de sua atividade pública. Evidentemente, o evangelista está tão interessado na descrição generalizante da situação quanto na demonstração da coerência da seqüência dos acontecimentos.

Apesar disso – já fizemos alusão a isso – um verdadeiro interesse cronológico lhe falta. Somente a semana em Jerusalém está estruturada cronologicamente; as demais indicações de tempo em 1-10 são tão escassas e tão indefinidas que não se pode descobrir nem o espaço de tempo entre acontecimentos individuais, nem a duração da atividade pública de Jesus; antes tem que se concluir que essas questões lhe eram indiferentes[582]. Também nas indicações de lugares e nas referências geográficas, às quais dá grande importância, Marcos não está preocupado com completude e precisão; algumas indicações de locais não têm significado concreto, e, sim, típico (p. ex., o monte como lugar de revelações secretas em 9.2; 13.3; a casa como lugar para instrução secreta dos discípulos)[583]; algumas indicações geográficas

a história da decapitação do Batista; esta se encontra cronologicamente anterior à situação de 6.12s., tratando-se, portanto de um retrospecto; envio e retorno não são unidades independentes da tradição, e, sim, formações redacionais de Marcos. Não há dúvida sobre a intenção com a intercalação do retrospecto; o autor quis criar a impressão de que a missão dos doze se estendeu por um período maior; por isso, como não dispunha de detalhes a respeito da jornada missionária, intercalou o longo relato da morte de João, o qual, na verdade nada produziu para a duração da missão, mas distraiu os leitores, de modo que, na retomada do assunto em 6.30, tiveram que ter a impressão de que os doze estiveram afastados por bastante tempo.

[581] Cf. BULTMANN, *loc. cit.*, p. 365s.

[582] O complexo 3.1-6.13, p. ex., contém duas indicações de tempo: "naquele dia, quando caía a noite" (4.35) e "tendo chegado o sábado" (6.2); tente-se fazer algo com isso cronologicamente.

[583] Cf. BULTMANN, *loc. cit.*, p. 366s, e Suplemento, p. 117.

são tão irreais[584] que deve-se concluir que Marcos não estava lá muito familiarizado com a geografia da Palestina[585]. Geograficamente ele toma a grandeza "Galiléia" por muito ampla, para ele "Galiléia" é mais um termo teológico do que geográfico, como também o é "Jerusalém", como o reconheceu E. LOHMEYER[586]. Com a ordem geográfica e cronológica cruza-se muitas vezes uma ordem objetiva: as cenas de conflito 2.1-3.6, o ciclo de milagres 4.35-5.42, os debates polêmicos 11.27-12.40 são compostos em primeiro lugar segundo aspectos objetivos; do mesmo modo o material discursivo nos complexos 3.20-30; 7.1-23; 10.2-45. Por isso seria melhor não falar de uma cronologização e geografização do material traditivo por Marcos[587]; com a ambientação da tradição Marcos intenta uma vez a coesão e o transcurso rápido dos acontecimentos, e depois o contraste teológico Galiléia – Jerusalém.

Com isso já tocamos em pontos de vista teológicos que determinam a composição literária. Pode ser historicamente correto que Jesus atuou principalmente na Galiléia e que inclusive – contrariando João e Q[588] – atuou somente uma única vez em Jerusalém, por ocasião da páscoa de sua morte; Marcos interpretou esses cenários teologicamente: Galiléia é o lugar da revelação; aqui Jesus desdobra sua pregação, conquista seguidores, realiza seus milagres – em Jerusalém realiza somente um milagre, a maldição da figueira, símbolo para a rejeição de Israel –, na Galiléia se revelará o Ressuscitado (14.28; 16.7), e a partir dali a missão entre os gentios toma seu início (7.24ss.); Jerusalém, a cidade do templo e do Sinédrio, a cidade santa do povo eleito, à qual se ligam, desde tempos antigos, grandes esperanças, é o lugar da inimizade contra Jesus; de Jerusalém vêm seus adversários para a Galiléia (3.22; 7.1); em Jerusalém é planejada e consumada a execução de Jesus (11.18; 12.12s.; 14.1s.; 15.1). Se Marcos faz da desprezada Galiléia o lugar da revelação escatológica, da santa Jerusalém, todavia, o lugar da exasperada rejeição da revela-

---

[584] "A terra dos gerasenos" 5.1, a rota 7.31 e 10.1, a seqüência Betfagé, Betânia, Jerusalém 11.1.

[585] Assim por último E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Markus*, p. 4, *et passim*.

[586] *Galiläa und Jerusalem*, 1936. W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus*, modificou a tese e a ampliou; importante é sua comprovação de que Galiléia – com exceção de 6.21 – é mencionada somente em unidades redacionais de Marcos. Mais literatura no Suplemento de BULTMANN, *Trad.*, p. 119.

[587] Contra S. SCHULZ, *TU 87*, 1964, p. 135ss.

[588] Lc 13.34s.; Mt 23.37ss.

ção, então a inversão de concepções judaicas também tem sentido atual; ela expressa "a idéia teológica da passagem da salvação dos judeus descrentes para os gentios crentes"[589].

É com recursos da composição que Marcos também destaca a importância teológica da paixão. Para seu livro vale sem restrições a caracterização dos Evangelhos de M. KÄHLER como "histórias da paixão com introdução detalhada", e não apenas em sentido quantitativo. Ao articular cronologicamente os dias em Jerusalém, e somente a estes, de modo continuado, ele os caracteriza como unidade coesa; com isso, porém, amplia a história da paixão para além de seu verdadeiro volume e aumenta o peso que ela já tinha de qualquer modo. Sobretudo se deve mencionar as já citadas referências à paixão: a decisão de morte tomada pelos adversários 3.6; 11.18; 12.12s. e os três anúncios da paixão de Jesus 8.31; 9.31; 10.32ss. – "a tripla badalada do sino da paixão" (WELLHAUSEN) –, que dão coesão temática à parte central e que são reforçadas por 9.9,12; 10.45; pela profecia semelhante em 14.21 e pelas predições da traição de Judas 14.18, do escândalo geral 14.27 e da negação de Pedro 14.30. Esses alertas não servem apenas de preparação. Por meio deles a paixão é caracterizada como a parte mais importante das história de Jesus, para a qual convergem em rápida seqüência os acontecimentos desde o começo. Em segundo lugar, por meio dos solenes anúncios da paixão é interpretado o destino de Jesus. Trata-se de sumários da paixão, os quais Marcos destaca fortemente por um enredo redacional, as quais caracteriza expressamente como "ensino" de Jesus (8.31;9.31) e que devem ser entendidos como "didaquê da paixão"[590]. Eles não apenas "ensinam" que Jesus conhece antecipadamente seu destino, e, sim, que sofrimento, morte e ressurreição do Filho do Homem é "necessidade" divina (δεῖ 8.31), isso é, que são determinados pelo plano salvífico de Deus. Essa idéia da didaquê da paixão tem sua correspondência na narrativa da paixão que – já antes de Marcos – relatou os acontecimentos com palavras de salmos de sofrimento vétero-testamentários, de modo que também os acontecimentos criminosos e ignominiosos foram entendidos como "escriturísticos", como cumprimento de antigas profecias, e, concomitantemente, a paixão como evento salvífico escatológico[591].

---

[589] KÜMMEL, *Einleitung,* p. 61.

[590] Não como "querigma da paixão". Essa distinção correta é de E. SCHWEIZER, *Neotestamentica,* 1963, pp. 96, cf. 93-97.

[591] DIBELIUS, *Formgeschichte,* p. 184ss.

Por meio de recursos redacionais Marcos imprimiu à exposição um dos pensamentos teológicos mais importantes, o do chamado "segredo messiânico", ou, em termos mais neutros: a teoria do segredo. Trata-se do fato de que Jesus, embora os revele, quer manter em secreto sua dignidade e seu poder (sua "messianidade") em seu tempo de vida e ordena sua divulgação somente para depois de sua ressurreição (9.9) – um fenômeno que W. Wrede reconheceu e elaborou como primeira teoria dogmática, que determina a cristologia de Marcos, e que desde então sempre novamente foi analisado com relação a seu sentido e sua origem[592]. Sobre sua importância para o Evangelho Marcos não há dúvida; que "Marcos foi escrito como livro da epifania secreta", como o formulou Dibelius (*Formgeschichte*, p. 232) tem o reconhecimento geral. Entretanto é preciso observar que o termo "Messias" ocorre somente duas vezes no complexo da teoria do mistério (8.29), que ele foi usado por Wrede expressamente não no conciso sentido judaico, e, sim, como cifra para a natureza sobrenatural de Jesus, e que o termo se justifica somente nesse sentido figurativo; deixando de observar isso, chega-se a várias interpretações históricas e teológicas erradas, por causa das implicações histórico-religiosas do termo.

A teoria do "segredo" expressa-se nas ordens de silenciar aos possessos (1.25,34; 3.12), a outros curados (1.44; 5,43; 7.36; 8.26) e aos discípulos (8.30; 9.9), além disso, na tese de que os "segredos" serviriam para o endurecimento (4.10ss.,34) e por fim na incompreensão dos discípulos (7.13s.; 8.17s; 9.30s.; 10.10). Na verdade a ordem de silenciar está ancorada duas vezes no bloco da tradição; o leproso deve silenciar até que as autoridades sanitárias confirmem sua cura (1.44), e a ordem de silenciar ao demônio (1.25) faz parte do estilo dessas histórias de proscrição; mas Marcos as entendeu no sentido da teoria do mistério (1.34; 3.12). Que se trata de uma teoria, não da reprodução da realidade, já se depreende do fato de que é impossível manter em segredo a cura do cego (7.36) ou até mesmo da ressurreição do defunto (5.43); além disso, do fato de que o objetivo do uso de parábolas é o esclarecimento, não o ocultamento do que se quer dizer, a concordância dos ouvintes, não seu endurecimento. A idéia do segredo messiânico é imposta artificialmente ao material. Mas ela não é aplicada con-

[592] Um panorama dos trabalhos até os anos 30 encontra-se em H. J. Ebeling, "Das messiasgeheimnis und die Botschaft des Markusevangeliums", *BZNW* 19, 1939, um panorama até fins do anos 60 no Suplemento a Bultmann, *Trad.*, p. 118. A monografia mais importante sobre o tema desde Wrede é o livro de T. A. Burkill, *Mysterious Revelation.*

seqüentemente – ao possesso curado 5.1ss. e à mulher siro-fenícia 7.25ss. não se impõe o silêncio –, de modo que surgem incongruências que dificilmente podem ser compensadas. Por isso também divergem as opiniões sobre o sentido da teoria do segredo. A explicação de WREDE de que Marcos quis criar uma compensação entre o material não-messiânico da tradição jesuína e a crença pós-pascoal dos cristãos no Messias, se desvanece perante a noção histórico-formal de que o material da tradição havia sido transmitido somente na base da fé pascoal na identidade do Exaltado com o Terreno e formado por essa fé, isso é, estava marcado por determinadas concepções cristológicas. A informação de M. DIBELIUS de que Marcos quereria dar uma resposta à pergunta por que Jesus, embora sendo o Messias, não foi reconhecido como tal, antes foi rejeitado e crucificado, é demasiadamente restrita e não toma em consideração a incompreensão dos discípulos. As ordens de silenciar aos curados têm, como se evidencia dos sumários 1.34; 3.11s., uma ponta polêmica contra a conclusão a *posteriori* direta dos milagres de Jesus pela natureza de sua pessoa, portanto polêmica contra o conceito de revelação da cristologia do θεῖος ἀνήρ. A incompreensão dos discípulos perante o ensino de Jesus e seu sofrimento necessário, bem como seu conhecimento "correto" de Jesus (8.29; 9.2ss.), que eles devem expressar somente depois de sua ressurreição, mostram que verdadeiro conhecimento de Jesus é possível somente depois ou em virtude da ressurreição. A teoria do segredo não busca uma explicação histórica nem polêmica do passado; ela não quer distinguir historicamente a atividade de Jesus do presente, e, sim, atualizá-la para o presente dos leitores, da Igreja. A meu ver, H. CONZELMANN tem toda razão:

> "Trata-se da autêntica dialética do retrospecto. Nele a fé compreende que ela mesma é possível somente por meio de revelação, que encerra o fato pascoal, mas ao mesmo tempo também que a incredulidade sempre foi culpável e nasceu de endurecimento. Se, portanto, é diretiva a concepção de que a compreensão de Jesus é encaminhada em seu tempo de vida e que está definitivamente alcançada pela ressurreição, então o segredo é a exposição de Marcos da *continuidade* entre as duas épocas, projetada a partir de uma compreensão geral de revelação: da parte de Jesus, ela sempre já foi 'revelação', e justamente esse pré se nos torna inteligível por meio da páscoa. Portanto compreensão atual vem a si mesmo em Marcos no retrospecto a Jesus, mas – diferente de Lucas – de tal modo que compreende a distância histórica imediatamente como superada a partir de *lá*"[593].

---

[593] *ZThK 54*, 1957, p. 295.

E isso significa na prática que verdadeiro conhecimento somente é possível no discipulado de cruz[594].

Também aqui surge a pergunta qual a importância que compete à coleção da tradição a respeito de Jesus para esse pensamento, ou para a atividade de Jesus em ação e palavra. Um aspecto muito importante foi mostrado por J. M. ROBINSON: a luta de Jesus contra Satanás, que começa na história da tentação, continua nas expulsões de demônios, mas também nas outras curas – até mesmo nos debates polêmicos – e que termina na cruz; a atividade terrena de Jesus tem dimensões cósmicas e significância escatológica.

A meu ver, pode-se determinar com mais exatidão ainda a importância que Marcos atribui à "história" terrena de Jesus. Em outro lugar levantei e tentei fundamentar a hipótese de que Marcos interpretaria a história de Jesus desde o batismo até a crucificação como processo de entronização, sua coroação como "Filho de Deus", como rei escatológico no céu. Três vezes: no batismo, na transfiguração e na crucificação Jesus é predicado solenemente como Filho de Deus, duas vezes pelo próprio Deus, na terceira vez pelo centurião sob a cruz. Essa tripla predicação diferencia-se de modo absoluto das afirmações correspondentes dos demônios com respeito a seu peso e sua função. No batismo, Jesus é adotado como "Filho de Deus", isso é, é investido como Rei do tempo salvífico escatológico (Mc 1.9-11)[595]. Esse é o sentido da narração do batismo como unidade isolada, e também o podia ter no contexto de Marcos; então Jesus seria 'Filho de Deus' desde o batismo, e se revelaria como tal aos discípulos mais íntimos por ocasião da transfiguração, e seria reconhecido na crucificação por um gentio. Essa compreensão, porém, não faria jus nem à coesão interior, nem à intencional progressão das três passagens, nem à estrutura formal das três frases predicadas:

1,11 Tu és meu Filho amado, em ti me comprazo.
9.7 Este é meu Filho amado, ouçam-no.
15.39 Verdadeiramente este homem era Filho de Deus.

---

[594] E. SCHWEIZER, *ZNW 56*, 1965, p. 1ss.

[595] O fato de o céu se fender, a descida do Espírito e o soar da voz celestial são sinais do tempo final; a frase v. 11 é uma fórmula de adoção ("Tu és" = tu o deverás ser), "Filho de Deus" é título real do Oriente Antigo – no mesmo sentido, Jesus é "entronizado" como Filho de Deus de acordo com Rm 1.3s., mas em sua ressurreição; essa é a compreensão mais antiga. Mais tarde essa entronização foi datada para a vida de Jesus, para o batismo.

A primeira frase é uma fórmula de adoção, a segunda, uma proclamação, a terceira, uma aclamação. A seqüência das três cenas e a forma das três frases correspondem aos três atos de um ritual egípcio de entronização, que estava vivo no meio ambiente do cristianismo primitivo como esquema literário e que também deixou vestígios no NT[596]: apoteose, apresentação e a entronização propriamente dita. A partir desse esquema se torna inteligível a coesão das três cenas no início, no meio e no final da atividade terrena de Jesus: por ocasião do Batismo Jesus é adotado como Filho de Deus; na transfiguração, ele é apresentado e proclamado perante seres celestiais e terrenos em sua dignidade; ao Crucificado é transmitido o governo do mundo, como o testificam os milagres cósmicos por ocasião da crucificação e a aclamação do gentio, como representante do mundo. Jesus ainda não se torna "Filho de Deus" em sentido pleno – ἐν δυνάμει diz Rm 1.4 – no batismo, e, sim, somente na crucificação; isso quer dizer que para tanto é necessária toda a sua atividade terrena. Abarcando e articulando a tradição a respeito de Jesus com a ajuda do esquema da entronização, e interpretando, desse modo, a história de Jesus desde o batismo até a crucificação como entronização como Rei, Marcos evidencia a relevância dessa história como história salvífica – "evidente", é claro, também sob o véu do segredo e no sentido da teoria do segredo supramencionada.

Visto que Marcos entende a história de Jesus como evento salvífico, ele entende a exposição não como relato histórico, quiçá historizante, e, sim, como proclamação salvífica; Marcos diz isso expressamente em 1.1: ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Com sua "narrativa" ele não quer ilustrar o "Evangelho" de Jesus Cristo, e, sim, apresentá-lo. Conteúdo do "Evangelho de Jesus Cristo" não é apenas, como antes dele, morte e ressurreição, e, sim, a "história" de Jesus; ela tem como um todo, como suas partes individuais (histórias, palavras) como partes desse todo, caráter de interpelação. O "livro das epifanias secretas" é εὐαγγέλιον.

4. A posição histórico-teológica

Caracterizou-se a posição histórico-teológica de Marcos como sendo a união do querigma helenista de Cristo (representado, p. ex., pelo mito crístico de Fp 2.6ss.; Rm 3.24) com a tradição a respeito da histó-

[596] E. NORDEN, *Die Geburt des Kindes*, 1924, p. 116ss. A comprovação na literatura profana é a IV Écloga de Virgílio. No NT: 1 Tm 3.16; Hb 1.5-13; Ap 5.

ria de Jesus[597]. Às vezes essa concepção tem acento totalmente helenista, Marcos é declarado como desdobramento do mito crístico[598] ou transformação dos hinos em narrativa[599]. – Não há dúvida de que Marcos redigiu seu livro para leitores gentílico-cristãos helenistas; pois explica costumes judaicos e traduz vocábulos aramaicos[600]. Mas é duvidoso que, por causa disso, se possa aproximá-lo da teologia helenista. Em todo caso, não se encontra em Marcos nenhum indício da concepção da preexistência. E que a teoria do segredo estaria determinada pelo mito do redentor oculto não se pode demonstrar por 1 Co 2.8 e passagens semelhantes; pelo contrário: aqui o Redentor está oculto aos poderes demoníacos, em Marcos a verdadeira natureza de Jesus é conhecida justamente dos demônios. Afinal a concepção da entronização não é uma manifestação genuína e por isso também não é um indício do mito do Redentor, e, sim, pode, como o mostrou E. NORDEN, ser recepcionado em diferentes esferas[601]. Além disso não se deveria esquecer o forte cunho judaico-cristão-judaico presente justamente na cristologia de Marcos, especialmente o fato de que ele acolheu da tradição cristã-primitiva um elemento importante da messianologia judaica, a concepção do Elias redivivo como o precursor do Messias, e a referiu ao Batista[602]; aqui, mas também em várias outras passagens (p. ex., 14.61s.), vem claramente à tona sua intenção de ligar sua cristologia com a messianologia e escatologia judaica; essa intenção deve ser respeitada com tanto maior cuidado quanto as respectivas expectativas judaicas haviam sido interpretadas em sentido totalmente diferente. A meu ver parece impossível situar o Evangelho de Marcos teológico-historicamente nas cercanias dos hinos e do mito crístico. Em contrapartida revela algumas poucas afinidades com a concepção da expiação das *fórmulas de fé* (Mc 10.45; 14.24), portanto com a tradição querigmática. Segundo seu conteúdo e objetivo, porém, ele se situa inteiramente na área da tradição jesuína e a representa numa fase helenizada, melhor: numa fase judaico-cristão-helenista, mas voltado inteiramente para os cristãos gentílicos.

---

[597] P. ex., BULTMANN, *Trad.*, p. 372s.; J. SCHREIBER, *ZThK 58*, 1961, p. 166ss.
[598] G. SCHILLE, *NTS 4*, 1957/58, p. 1ss.
[599] E. KÄSEMANN, *Der Ruf der Freiheit,* 3ª ed., 1968, p. 72ss.
[600] P. ex., 7.2ss.; 5.41; 7.34.
[601] Contra SCHREIBER, *Theologie des Vertrauens,* 1967, p. 233ss.
[602] Mc 1.2-8; 9.11-13. Esse teologúmeno também se encontra em Q (Mt 11.10,14 par).

5. Autor, lugar e época da redação

Não sabemos quem foi o autor do Evangelho Marcos. A nota de Pápias, da qual já falamos, e a tradição eclesiástica vêem nele João Marcos, o sobrinho de Barnabé. Mas as concepções geográficas incorretas, constatáveis em várias passagens, eliminam um palestinense, portanto também João Marcos. Não obstante, o nome Marcos está associado a esse livro na tradição oral; do contrário, certamente se teria, quando era a vez de colocar o livro sob a autoridade apostólica, escolhido outro homem proeminente como autor.

Também sobre o lugar da redação não se pode dizer nada certo. Desde Clemente de Alexandria se cita sempre de novo, também hoje ainda, Roma; ainda que, essa localização coincida ou esteja de acordo com a notícia de Pápias sobre Marcos como intérprete de Pedro, não encontra apoio nos latinismos em Marcos. Muito mais provável é a suposição de que o livro teria sido escrito numa cidade ou numa região na qual estava viva a tradição Jesuina; a Síria grega oferecia essas pressuposições em medida incomparavelmente maior do que Roma.

A data da redação não pode ser fixada pelo ano, e é controvertido apenas se ela ocorreu antes ou depois da destruição de Jerusalém, no ano 70 d. C. A datação prematura é fundamentada pela falta de alusões inequívocas à queda de Jersualém[603]. Mas no mínimo duas passagens pressupõem a destruição de Jerusalém: a lenda do véu do templo que se rasgou (15.38) dificilmente surgiu em Jerusalém numa época "na qual o templo ainda existia inabalável e na qual alguém se teria exposto a uma crítica perigosa"[604], e depois a parábola dos vinhateiros malvados 12,1-12, que apostrofa a catástrofe do ano 70 no v. 9. Por isso se deverá datar a redação de Marcos para depois do ano 70.

6. Integridade

Nos melhores manuscritos encontra-se como conclusão de Marcos a frase: "E não disseram nada a ninguém, pois tinham medo" (16.8); este

[603] Freqüentemente se argumenta que no cap. 13 o evangelista não poderia ter deixado de mencionar a destruição de Jerusalém e do templo, apontando-se para a reformulação cronológica de Mc 13.14-20 em Lc 21.20-24. Nisso, porém, se ignoram dois elementos: uma vez a tendência historizante específica de Lucas, que não pode ser pressuposta para Marcos, e, além disso, o fato de que também Mateus evita justamente alusões à queda de Jerusalém em sua reprodução do texto apocalíptico sinótico (Mt 24.15-22), incluindo-a alhures (22.7 na parábola do banquete).

[604] JÜLICHER, *Einleitung*, p. 304.

é o caso no Vaticano, Sinaítico e Sinai-sírio. Na restante tradição manuscrita encontram-se duas conclusões: uma mais extensa (16.9-20) (C Koiné D W, etc.) e uma mais breve (Ψ 099 0112), ocasionalmente encontram-se as duas uma atrás da outra (L 579). Do ponto de vista da crítica textual, a situação está clara; a conclusão mais extensa e a mais breve são secundárias, foram acrescentadas, porque a frase citada foi considerada insuficiente como conclusão do livro.

Com menos clareza pode-se responder a pergunta se o autor efetivamente concluiu seu livro com 16.8, ou se ainda ofereceu um relato sobre as aparições do Ressuscitado na Galiléia, anunciadas em 16.7 e 14.28, relato esse que se perdeu por uma razão qualquer.

As opiniões divergem. O argumento estilístico de que a expressão ἐφοβοῦντο γάρ seria impossível como conclusão do livro, não é concludente; W. BAUER demonstrou a existência de um grande número de frases breves constituídas de verbo + γάρ, entre elas a conclusão de uma carta[605], de modo que também não se pode excluir uma conclusão análoga de um livro. As explicações por que 16.8 seria a conclusão original do livro, essa teria sido a intenção de Marcos (WELLHAUSEN), ou o evangelista tinha planejado outra conclusão, mas deixou de escrevê-la (ZAHN) são hipotéticas, e a outra explicação de que 16.7 se referiria à parusia, a qual, pela natureza das cosias, não podia ser narrada (LOHMEYER, MARXSEN) está errada. São igualmente hipotéticas as explicações contrárias de que a conclusão original, que relatava as aparições do Ressuscitado, se perdera acidentalmente[606], ou que teria sido suprimida intencionalmente porque se desviava demasiadamente da formas de narração de cristofanias pascoais posteriormente preferidas. Essa última afirmação poderia encontrar apoio no fato de que as aparições enumeradas em 1 Co 15.3-7 também não foram narradas nos Evangelhos e em Atos, e sim, foram substituídas por outros relatos[607].

Por razões de conteúdo – 16.7s. exigem uma continuação – a meu ver o livro não pode ter terminado com 16.8; e na supressão da conclusão original me parece mais provável a intenção do que acaso.

---

[605] *Wörterbuch*, cl. 274.

[606] W. BAUER também dá um exemplo disso: *Wörterbuch*, cl. 1565 e *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*, cl. 161.

[607] Uma tentativa perspicaz de reconstruir a conclusão perdida de Marcos foi contestada imediatamente: E. LINNEMANN, *ZThK 66*, 1969, p. 255ss., em contrapartida K. ALAND, *ZThK 67*, 1970, p. 3ss.

7. *A forma do "Evangelho"*

Como Marcos é a mais antiga e supostamente também a primeira manifestação do que, desde meados do séc. II, é designado, no sentido literário, "Evangelho", convém oferecer aqui uma reflexão sobre a forma literária do "Evangelho" e sobre seu surgimento. Reconhece-se em geral que Marcos não foi traduzido do aramaico, mas foi concebido originalmente em grego, que portanto surgiu na comunidade helenista e se dirige a gentios-cristãos; além disso que Marcos aproveitou a tradição jesuína palestinense, mas também helenista. Por fim reconhece-se que com o tempo a coleção e fixação literária dessa tradição se tornaram necessárias; visto que as testemunhas oculares iam morrendo e a parusia não acontecia, era preciso pô-la a salvo.

> "E o fato de se reunir a tradição, em cujo centro se encontrava uma pessoa histórica, na forma de uma coerente narrativa histórica e biográfica, parece muito natural."[608]

Sobre as forças formadoras, que levaram à forma especial de Marcos, ou dos evangelhos sinóticos, as opiniões diferem naturalmente. G. THEISSEN distinguiu em seu resumo quatro teorias do surgimento hoje em discussão: o Evangelho seria uma formação análoga às *"vitae"* helenistas, ou o preenchimento de um molde preestabelecido, ou o resultado de um desenvolvimento imanente ao material sinótico, ou uma nova produção literária[609].

A teoria do desenvolvimento parece impor-se. Mas até onde vai nosso conhecimento, o desenvolvimento imanente da matéria sempre levou apenas a coleções individuais (de ditos, diálogos, milagres, lendas), as quais ainda podemos descobrir, ou – em tempos posteriores – constatar como livros autônomos (Evangelho segundo Tomé, Evangelho da Infância), nunca, porém, a uma exposição que abrangesse toda a atividade de Jesus. Até onde Marcos permite, a coesão literária do todo não é imanente ao material, e, sim, é produzida por técnicas redacionais.

As teorias do molde remonta à teoria da pregação de M. DIBELIUS e à tese similar de BULTMANN da importância do querigma (isso é, das fórmulas e dos sumários biográficos dos discurso de Atos) para o surgi-

[608] BULTMANN, *Trad.*, p. 395.
[609] ErgH., p. 124s.

mento dos Evangelhos, dos quais já falamos, e as combinam com a tese de C. H. DODD[610] de que aqueles sumários e os de Marcos formariam o *"framework"* dos Evangelhos, que foi preenchido com os materiais individuais como os comprovantes para os temas dos sumários. Em todas as versões da teoria do molde as unidades individuais servem para a complementação, ilustração e concretização. Mas a prioridade literária e histórico-traditiva é mais do que problemática. Também a tese de BULTMANN, a qual, naturalmente, não pode ser considerada como verdadeira teoria do molde, de que as matérias individuais teriam sido como que anexadas à proclamação da morte e ressurreição de Jesus (NT, p. 88s.) não pode ser verificada como processo literário; no entanto é correto, sem dúvida, que 1) o querigma da morte e ressurreição de Jesus constitui "o ponto germinal" para a formação dos Evangelhos e 2) que necessidades de erudição da Escritura, cúlticas, apologéticas, parenéticas e dogmáticas das comunidades motivaram a recepção de determinados materiais no "Evangelho" e influenciaram sua formação de modo decisivo.

Com a teoria das "*vitae*" S. SCHULZ retoma a tentativa de comprovar que a antiga biografia, agora, todavia, a biografia do θεῖος ἀνήρ, serviu de modelo para os Evangelhos.

> "O que obrigou (!) Marcos a acolher tradições narrativas palestinas e helenistas, e, sobretudo, a conceber uma *historia* continuada e coerente de Jesus, não procede, como no caso de Lucas, da historiografia romano-helenista, e, sim, da tradição popular (!) das *vitae* do θεῖος ἀνήρ, como, p. ex., Apolônio de Tiana, Alexandre de Abonuteico e Peregrino Proteu."[611]

Infelizmente SCHULZ não fundamenta essa tese. Sem dúvida existem afinidades de ordem material entre essas obras, mas está em jogo a forma do todo. E no que se refere à forma, as mencionadas *vitae* não podem ter sido modelo e "obrigação" para Marcos já por motivos cronológicos:

> A biografia de Apolônio de Filostrato surgiu cerca de 150 anos depois de Marcos, e sobre a forma de suas fontes, talvez dos papiros de Damis, nada sabemos; Luciano nasceu por volta de 120 d.C., e se em suas obras tardias sobre Peregrino e Alexandre parodia biografias cor-

---

[610] *The Apostolic Preaching and its Developments*, 4ª ed., 1950.
[611] *TU 87*, 1964, p. 134s.

respondentes e conseqüentemente as pressupõe, sua forma literária não obstante nos é totalmente desconhecida. Igualmente por razões literárias[612] seria melhor não mencionar Filostrato, e de modo algum Luciano em conexão com o surgimento da forma dos Evangelhos; o nível literário é totalmente diferente. Para esclarecimento, cito do escrito de Luciano "Como se deve escrever história" uma pequena passagem, a qual também seja recomendada com insistência aos defensores da teoria literária para reflexão:

"O cerne propriamente dito da obra literária é constituída simplesmente pela narrativa detalhada; por isso ela deve destacar-se por todas as vantagens de uma narrativa em prosa, deve fluir com facilidade e de modo uniforme, em perfeita coesão, de modo que não haja nada sobrando nem lacunas. Então também a clareza se destacará de modo eficiente, a qual, como já disse, se consegue pela linguagem (λέξει) mas também por meio do ordenamento da matéria (τῇ συμπεριπλοκῇ τῶν πραγμάτων). O autor elaborará em primeiro lugar todos os detalhes em separado até deixá-los bem determinados; depois de ter acabado a primeira parte, acrescenta a segunda; essa deve anexar-se e adequar-se como um elo de uma corrente no outro, de modo que o todo *não se decomponha em muitas narrativas individuais que correm lado a lado* – não, *a parte precedente* não *deve ser* apenas vizinha *do subseqüente,* e, sim, também *integrar-se nela e ligar-se a ela sem lacunas.*"[613]

Está claro que nem Marcos nem os outros sinóticos satisfazem tais exigências, nem referente à "linguagem", nem referente à técnica da composição. Toda a problemática foi elaborada no ensaio de K. L. SCHMIDT sobre "*Die Stellung der Evangelien in der allegemeinen Literaturgschichte*" (1923) – "A posição dos Evangelhos na história geral da literatura" – a tal ponto que se deveria voltar atrás de seus resultados.

A teoria dos evangelistas como verdadeiros autores em sua versão mais recente surgiu em conexão com o chamado método "histórico-redacional" que considera a atividade redacional de cada um dos evangelistas como produto de "autores" teológicos; assim sobretudo W. MARXSEN. Segundo ele, todavia a criação do Evangelho mais antigo está amarrada a grandezas preestabelecidas, especialmente a história da paixão e determinadas coleções. E. GÜTTGEMANNS contesta essa amarração e leva a teoria dos autores ao extremo: A forma do Evangelho (Marcos) seria:

[612] Referente a Filostrato e Luciano: A. LESKY, *Geschichte der griechischen Literatur,* 3ª ed., 1971, p. 936ss.

[613] *Hist. conscr.* 55 = H. HOMEYER, *Lukian. Wie man Geschichte schreiben soll,* 1965, p. 158s.

"*uma forma lingüística auto-semântica*, isso é, uma forma lingüística que, quanto a seu 'sentido', só pode ser explicada por si mesma e a partir de si mesma, porque tem seu 'sentido' lingüístico por si e em si mesma, e não 'derivado' ou emprestado semanticamente" (*Offene Fragen*, p. 197).

Portanto essa tese que afirma simplesmente que Marcos teria criado seu Evangelho livremente não explica nada e também não é esclarecida nem se torna convincente pela introdução de uma misteriosa "teoria da forma" ("Gestalt"), que deveria nomear o princípio organizador[614]. Além disso, ela se baseia em afirmações em parte não demonstradas, em parte facilmente refutáveis; especialmente uma de suas teses principais de que a criação da forma dos Evangelhos e a fixação literária das tradições a respeito de Jesus coincidiriam cronologicamente é comprovadamente falsa.

A forma do Evangelho, tal como a temos em Marcos, certamente não pode ser esclarecida a partir da adição de materiais da tradição, mas também não a partir do livre ato criador de um escritor. Pois para o Evangelho mais antigo estava preestabelecido não só o material da tradição, e, sim, também a delimitação deste para trás e para frente. Para frente, pelo ponto final, morte e ressurreição de Jesus. G. THEISSEN diz com razão: "Desde que uma narrativa da morte de Jesus, por mais fragmentária que fosse, deveria encontrar lugar no Evangelho, está dado um momento cronológico fixo: a morte é, afinal, o fim da vida e também tem seu lugar literário no fim" (p. 125). Naturalmente em muitas biografias antigas pode reinar outro princípio, bem mais artístico do que o princípio cronológico[615], mas o princípio cronológico é o mais simples e o mais imediato. Na tradição referente a Jesus acresce

[614] Sobre isso THEISSEN, pp. 13s.; 125.

[615] L. LEO, *Die griechisch-römische Biographie*, 1901, mostrou que existiram dois tipos da antiga biografia: um que procedia cronologicamente (representante principal Plutarco) e outro que procedia segundo categorias objetais (representante principal Suetônio). A interpretação de LEO desses fatos – o tipo mencionado em primeiro lugar remontaria ao *peripatos*, o segundo, aos gramáticos alexandrinos, o primeiro se ocuparia com personalidades da vida pública, o segundo, originalmente com personalidades da vida literária, mas teria sido aplicado por Suetônio aos césares, o primeiro não seria artístico, o segundo, artístico, etc. – foi objeto de crítica incisiva, a qual, porém, não precisa ocupar-nos aqui, embora J. WEISS tivesse associado os Evangelhos com a biografia "peripatética" (*Das älteste Evangelium,* 1903, 11ss,). A crítica a LEO nada muda na existência dos dois tipos biográficos. Cf. A. DIHLE, *Studien zur griechischen Biographie, AAG III,* 37, 1958, p. 8ss., e D. ESSER, *Formgeschichtliche Studien*, pp. 180ss., 168s.

o fato de que morte e ressurreição foram o evento salvífico propriamente dito, ainda que interpretado de modo diverso, o qual afinal motivou e determinou a transmissão do material referente à vida de Jesus e em vista do qual ele tinha que ser ordenado no caso de uma apresentação geral. Mas também o início estava estabelecido. Não somente Marcos, mas também Q e, mais tarde, João começam sua exposição de Jesus com a tradição referente a João Batista, e isso não com base na lembrança histórica – pertinente – de que o movimento de Jesus havia partido do movimento batista, e, sim, com base em determinada interpretação teológica do Batista; de acordo com uma amplamente difundida compreensão cristã-primitiva, a "história" de Jesus tomou seu "início" com o Batista e o batismo de Jesus. Isso também é confirmado pelas histórias preliminares de Mateus e Lucas, que informam apenas sobre o nascimento e a infância de Jesus; o período até a apresentação em público era desinteressante para a tradição mais antiga. A tradição a respeito do Batista e da paixão forma as delimitações dadas com a própria tradição a respeito de Jesus; portanto os dois elementos principais do "molde" para uma exposição resumida da atividade de Jesus estavam determinados histórico-traditivamente. Sobre os possíveis e prováveis complexos anteriores a Marcos entre esses dois pontos fixos já falamos (*vide* o item 2); com certeza estavam preestabelecidas composições de parábolas e ditos, um "conjunto de tradições" desde a multiplicação dos pães até a confissão de Pedro e (por escrito) os elementos básicos do texto apocalíptico dos sinóticos, provavelmente também coleções de diálogos polêmicos e milagres. Até onde isso se aplica também ao esboço geográfico e cronológico (Galiléia-Jerusalém; somente uma festa da páscoa judaica), da teoria do segredo e do suposto esquema da entronização, é difícil de se constatar. Em geral não se pode responder com certeza a pergunta pela participação individual do evangelista Marcos na formação de sua obra, por falta de critérios exatos; essa participação, que vai além do técnico-redacional, parece-me considerável (*vide* item 3 do presente §), mas ela não é o todo.

Aqui temos que ocupar-nos mais uma vez com a importância da morte e ressurreição de Jesus para o surgimento da forma do Evangelho. Os diversos gêneros do material da vida de Jesus estão cunhados por diversas concepções cristológicas e que não podem ser reduzidas a um denominador comum, que remontam a diferentes comunidades ou grupos. O pluralismo de cristologias em parte concorrentes entre si tinha tendências centrífugas e poderia ter levado, teoricamente, à

total desintegração e deformação da tradição a respeito de Jesus; ensaios sobre isso existem suficientes. Que isso não ocorreu, não é mérito de Marcos, antes, o Evangelho de Marcos surgiu porque as forças centrípetas eram mais fortes do que as centrífugas. Isso significa: a consciência da identidade do Jesus terreno e do Jesus exaltado, que originalmente se encontrava atrás da formação e tradição de cada unidade individual da tradição jesuína, e com isso a consciência da importância de sua morte e de sua ressurreição persistiu e se impôs. A esse "contexto", no qual originalmente cada unidade individual tinha sua existência implicitamente, o evangelista tornou explícito ao ordenar o material da vida de Jesus em função do evento salvífico de morte e ressurreição, ou, o que diz a mesma coisa, ao "estruturar" toda a sua exposição a partir desse evento. Daí resulta 1) que a composição dos Evangelhos não traz "nada de novo, em princípio, e, sim, apenas completa o que já começa com a primeira tradição oral"[616]; 2) que formalmente e quanto ao conteúdo o Evangelho é uma história da paixão "com uma introdução detalhada" (M. KÄHLER)[617]. A força estruturadora da tradição de morte e ressurreição de Jesus é o "laço espiritual" que mantém coeso o material disparatado da vida de Jesus, isso é, que constitui a forma do Evangelho, (ou que perfaz a por KÄHLER chamada "supra-congregatividade").

Não é preciso expor em detalhes que, apesar do enredo "biográfico", Marcos não é uma verdadeira biografia. Para isso lhe falta o interesse nos elementos biográficos propriamente ditos, na origem de Jesus, em sua formação e desenvolvimento interior, num retrato literário, em suma, em sua "personalidade". Essa carência não se baseia unicamente na existência de lacunas na tradição existente, antes está fundamentada no caráter proclamatório do Evangelho.

Daí se explica o fato de que na verdade as unidades individuais foram formadas e transmitidas em gêneros contemporâneos, mas que a exposição completa da atividade de Jesus não tem antecessores do ponto de vista histórico-literário.

---

[616] BULTMANN, *Tradition*, p. 347; de modo semelhante DIBELIUS, *Geschichte der urchristlichen Literatur I*, p. 41.

[617] Em sua palestra "*Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*" de 1892: *ThB2*, 1953, p. 59s., n. 1. De modo bem semelhante F. OVERBECK denomina o Evangelho de João como "uma história da paixão ampliada" (*Das Johannesevangelium*, hg. v. (ed. por) C. A. BERNOULLI, 1911, p. 340); se OVERBECK fez essa constatação independentemente de KÄHLER, não posso dizer sem uma verificação no acervo manuscrito deixado por OVERBECK na biblioteca universitária de Basiléia.

M. DIBELIUS[618]:

"Como gênero os Evangelhos são algo novo na história da literatura; seu material somente tem paralelos na tradição religiosa de diferentes épocas e diferentes lugares, em toda parte onde se preservaram e coletaram palavras e feitos de homens santos no círculo de seus adeptos."

§ 25. O EVANGELHO SEGUNDO MATEUS

Comentários:

HNT: E. KLOSTERMANN, 2ª ed., 1927; KNT: T. ZAHN, 4ª ed., 1922; B. WEISS, 10ª ed., 1910; E. LOHMEYER, 1956 (hg v. – ed. por – W. SCHMAUCH; incompleto); NTD: J. SCHNIEWIND, 1937; BNTC: F. V. FILSON, 1960; ICC: W. C. ALLEN, 3ª ed., 1912; Moffatt, NTC: T. H. ROBINSON, 1928; ÉtB: M.-J. LAGRANGE, 4ª ed., 1927.
A. LOISY, *Les Évangiles synoptiques I, II,* 1907, 1908.
J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Matthaei,* 2ª ed., 1914.
C. G. MONTEFORE, *The Synoptic Gospels II,* 2ª ed., 1927.
A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus,* 1929.

Estudos:

G. BORNKAMM, G. BARTH, H. J. HELD, "Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium", *WANT 1,* 1960.
E. VON DOBSCHÜTZ, "Matthäus als Rabi und Katechet", *ZNW 27,* 1928, p. 338ss.
R. HUMMEL, "Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium", *BevTh 33,* 2ª ed., 1966.
G. D. KILPATRICK, *The Origin of the Gospel According to St. Matthew,* 2ª ed., 1950.
T. W. MANSON, *Studies in the Gospels and Epistles,* 1962, p. 68ss.
G. SCHILLE, "Bemerkungen zur Formgeschichte des Evangeliums II. Das Evangelium des Matthäus als Katechismus", *NTS 4,* 1957/58, p. 101ss.
K. STENDAHL, "The School of St. Matthew", *ASNU XX,* 1954.
G. STRECKER, "Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus", *FRLANT 82,* 2ª ed., 1966.

[618] *Geschichte der urchristlichen Literatur I,* p. 41; cf. também BULTMANN, *Tradition,* p. 399s.

S. SCHULZ, *Die Stunde der Botschaft*, 1967, p. 157ss.
W. TRILLING, "Das wahre Israel", *Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums*, 3ª ed., 1964.
A. VÖGTLE, *Das Evangelium und die Evangelien*, 1971.
______. *Messias und Gottessohn*, 1971.
R. WALKER, "Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium", *FRLANT 91*, 1967.

A Mateus ocorreu – também a Lucas, de modo independente – a idéia de reunir numa unidade os documentos Marcos e Q existentes nas comunidades, e o fez inserindo o material de Q no Evangelho de Marcos. Nesse procedimento aumentou, com base em outras tradições, o material narrativo e discursivo e ampliou a estrutura de Marcos, no início pela "história da infância", no final por narrativas de aparições do Ressuscitado.

1. Estrutura

A. Os começos 1-4
  I. A história da infância ("pré-história") 1. 2
  II. A preparação 3. 4
B. Jesus na Galiléia 5-20
  I. O Sermão do Monte 5-7
  II. Os grandes feitos de Jesus 8. 9
  III. O discurso do envio 10
  IV. Jesus e seus adversários 11. 12
  V. As sete parábolas do reino de Deus 13.1-51
  VI. Jesus em peregrinação 13.54-16.12
  VII. O caminho para a paixão 16.13-20-34
  (Discurso aos discípulos 18)
C. Jesus em Jerusalém 21-27
  I. Última atividade 21. 22
  II. Últimos discursos 23-25
  III. A paixão 26 e 27
D. Histórias pascoais 28

2. Uso das fontes e aproveitamento da tradição

Que Mateus aproveitou a disposição de Marcos está bem claro a partir de 14.1, pois aqui a seqüência das unidades comuns aos dois é a mesma. Em Mt 3-13 encontram-se desvios da seqüência de Marcos, mas esses podem ser fundamentados de modo convincente. Mateus

tirou quatro histórias de milagres de Marcos (Mc 1.40-45; 4.35-41; 5.1-20,21-43) de seu contexto e, juntamente com outras narrativas, as uniu num ciclo de grandes feitos de Jesus (Mt 8; 9), observando, portanto, uma ordem sistemática. Além disso ligou duas perícopes de Marcos concernentes aos doze discípulos: a escolha dos apóstolos Mc 3.13-19 e a instrução para a missão 6.7-11, uma com a outra e com o acréscimo de outros ditos de Jesus redigiu o discurso do envio Mt 10. Por fim colocou a nota Mc 1.22 = Mt 7.28s. (admiração do povo sobre os ensinamentos de Jesus) no final do Sermão do Monte, usando-a, porém, na mesma função como em Marcos: ela se encontra em ambas as passagens depois da primeira pregação de Jesus. Evidencia-se, portanto, que também Mt 3-13 tem por base o esquema de Marcos.

Mateus omitiu algumas perícopes de Marcos: a cura do possesso na sinagoga Mc 1.23ss., do surdo-mudo Mc 7.32ss. e do cego de Betsaida 8.22ss., o estranho exorcismo 9.38ss. e a oferta da viúva 12.41ss.

O material discursivo foi posto em ordem sistemática por Mateus e inserido em lugar adequado no esquema de Marcos. Com o material discursivo de Q e com material exclusivo Mateus compôs cinco grandes "discursos". Ele mesmo caracteriza essas composições de discursos com uma formulação final estereotipada: "E quando Jesus tinha acabado esse discurso..." (7.28; 11.1; 13.53; 19.1; 26.1). Também alhures ainda se encontra muito material discursivo de Marcos, Q e material exclusivo em composições que também chamaríamos de discursos (p. ex., o discurso sobre o Batista 11, sobre o divórcio 19.1ss., sobre a pureza 15.1ss.; os diálogos polêmicos 21; 22). Mateus, porém, não caracteriza essas unidades como *logoi*, e, sim, somente aquelas cinco.

Quatro delas Mateus colocou em situações que já estavam preestabelecidas por Marcos: o discurso em parábolas de Mt 13 é uma ampliação de Mc 4; o discurso sobre os fariseus e o discurso escatológico, os quais formam um só grande *logos* em Mateus, foram deixados nas situações de Mc 12.38ss. e 13.1ss.; o discurso do envio no capítulo 10 foi transferido para a situação da eleição dos apóstolos de Mc 3.13ss., e o discurso aos discípulos do cap. 18 foi colocado em conexão com a briga dos discípulos pelos primeiros lugares Mc 3.13ss. O caso do Sermão do Monte 5-7 é um tanto diferente; Mateus o colocou no lugar no qual Marcos menciona a primeira pregação de Jesus na sinagoga, entre Mc 1.21 e 22, modificando, portanto, uma situação adequada em Marcos.

O material exclusivo se constituía, com exceção de ditos e parábolas, sobretudo de materiais lendários. Enfatizou-se com freqüência[619] que Mateus situou esses materiais essencialmente antes e depois do corpo de Marcos, enquanto dentro dele colocou somente duas unidades dessas: a história de Pedro andando sobre a água 14.28-31 e do denário na boca do peixe 17.24-27. Também na história da paixão inseriu apenas três desses traços lendários: as notas sobre a mulher de Pilatos 27.19, o "lava-mãos" de Pilatos 27.24s. e sobretudo a história sobre o fim de Judas 27.2-10. Em contrapartida, acumulam-se as matérias lendárias na pré-história e nas histórias pascoais, portanto em partes que ainda não haviam sido elaboradas por Marcos.

A técnica literária revela progresso em relação a Marcos no aproveitamento do material da tradição, como o mostram as ligações cronológicas e topológicas mais adequadas. Na tentativa de conseguir uma coesão mais estreita possível, ocasionalmente o evangelista também cometeu alguns erros. Traz a história da decapitação do Batista no mesmo lugar onde ela se encontra em Marcos e, como este, como *flashback*, mas liga o final dessa narrativa com o relato sobre Jesus, que havia sido interrompido: "Quando Jesus ouviu isso, retirou-se dali" (14.13), de modo que a decapitação do Batista aparece como motivo para a retirada de Jesus; portanto, Mateus esqueceu o caráter de *flashback* (retrospectivo) dessa narrativa.

Muito característico é o trabalho literário com as histórias de milagres de Marcos. Mateus as abreviou energicamente, muitas vezes acrescentou ditos de Jesus e as estilizou como diálogos didáticos, isso quer dizer, reduziu o caráter novelístico dessas narrativas e as modificou na direção das formas dos apotegmas[620]. Essa modificação não ocorreu em conseqüência de uma atitude cética perante as histórias de milagres; Mateus as multiplicou em número e ocasionalmente, seguindo uma lei do modo popular de narrar, as duplicou (de um possesso de Mc 5.1ss. e de um cego de Mc 10.46ss. fez dois Mt 8.28ss.; 20.29ss.; evidentemente também usou as duas últimas 9.27ss.)[621]; mas ao ressaltar o aspecto didático, especialmente a ligação de fé e milagre, deixou clara a importância atual das histórias de milagres para os leitores e ouvintes de seu livro. Ocasionalmente Mateus também alcança o mesmo

[619] P. ex., BULTMANN, *Trad.*, p. 379.

[620] Cf. BULTMANN, *loc. cit.*, p.378; H. J. HELD, Matthäus als Interpret der Wundergeschichten, in: G. BORNKAMM, G. BARTH, H. J. HELD, *Überlieferung und Auslegung*, p. 155ss.

[621] Sobre isso BULTMANN, *loc. cit*, p. 343ss.

objetivo por meio de inversões na composição; assim, p. ex., transformou a história da tempestade acalmada por meio de seu contexto em uma espécie do discipulado[622].

Ainda mais característico do que o tratamento dispensado às diversas histórias de milagres é para Mateus a disposição do material em sua composição. Se ela já havia manifestado o princípio da ordem por assunto em Marcos, Mateus aplicou esse princípio na área geográfica e cronológica nos capítulos 5-13 – um sinal de que o marco cronológico e geográfico de seu texto-base pouco o comprometia. Menos ainda do que em Marcos, pode-se constatar os intervalos entre os diversos acontecimentos. Especialmente instrutivo mostra-se o esforço no sentido de colocar o material dos capítulos 5-9 em ordem sistemática. Que aqui, no Sermão do Monte e no ciclo das grandes obras de Jesus, estamos diante de duas grandes composições já foi dito. Mas por meio de dois sumários de teor quase igual 4.23 e 9.35 copulou os dois complexos intimamente um com o outro, de modo que se torna claro que quer caracterizá-los como paradigmáticos para a atividade de Jesus, a saber, ensinar e curar. Conforme uma palavra de SCHNIEWIND, Jesus é para ele o Messias da palavra e o Messias da ação. Por respeito ao molde literário adotado, Mateus não pretendeu um ordenamento sistemático geral; bastou que o fizesse valer no começo; com isso conseguiu uma articulação clara do amplo volume de material e fácil de se guardar na memória; por meio da ordem sistemática da primeira parte a obra de Mateus adquire o caráter de compêndio. Essa propriedade a distingue de Marcos, mas não rompeu a forma do Evangelho.

3. *Caráter teológico*

Para se poder compreender o caráter teológico de Mateus é preciso discernir crítico-redacionalmente entre tradição e redação. Mas também em sua implementação não resulta um quadro inequívoco. Pois o material traditivo aproveitado tem seu peso próprio, de modo que as opiniões dos pesquisadores sobre o predomínio do material cristão-judaico ou cristão-gentílico divergem. No entanto, é possível elaborar alguns traços teológicos fundamentais por meio de uma comparação com o material existente, Q e Marcos. Como o autor não tomou por base Q, completando-a com dados biográficos de Marcos, – o que teria sido perfeitamente possível – antes colocou o material de Q no molde

[622] Cf. BORNKAMM, *loc. cit.*, p. 48ss.

de Marcos, portanto, de certo modo na vida de Jesus, é preciso, em primeiro lugar, fazer a comparação com Marcos, a fim de estabelecer a particularidade teológica de Mateus. Nisso merece especial atenção o que Mateus aproveitou ou omitiu de Marcos em termos de pensamentos teológicos, e o que consegue com a anteposição da história da infância e com o acréscimo das narrativas pascoais.

Mateus adotou e reforçou a valorização teológica da Galiléia como a terra da salvação. O aparecimento de Jesus na Galiléia é caracterizado por meio de uma introdução detalhada 4.12-16 e por meio de uma citação do AT, no v. 15s., que interpreta o aparecimento de Jesus na Galiléia como cumprimento da profecia de Isaías (8.23; 9.1). A essa introdução corresponde a última cena do livro, que acontece num monte da Galiléia e na qual o Ressuscitado dirige suas últimas palavras aos discípulos (28.16-20). Com essa cena da Galiléia Mateus executa a promessa da Galiléia Mc 14.28; 16.7. Em contrapartida, não adotou o esquema da entronização de Marcos; pois para ele Jesus já é desde o princípio o Filho de Deus por meio de sua geração milagrosa. Mateus reduziu acentuadamente a teoria do segredo, sobretudo amenizou a incompreensão dos discípulos. Para ele, os discípulos são representantes da comunidade que reconheceu a Jesus. Já cedo reconhecem a Jesus como Filho de Deus (14.33), de modo que a confissão de Pedro 16.16ss. não tem a importância marcante como em Marcos[623], embora essa cena esteja bem mais elaborada do que no original de que Mateus dispunha. Como Marcos, também Mateus acentua o paralelismo de ensinar e curar, no entanto, com um significativo deslocamento da ênfase; se para Marcos é decisiva a atividade de ensinar, ainda que traga apenas poucos exemplos, para Mateus é decisivo o conteúdo do ensino[624].

Nas histórias preliminares (da infância) e nas pascoais quero destacar o seguinte: Com razão se viu na conclusão do Evangelho a chave para sua compreensão, especificamente para sua cristologia, eclesiologia e escatologia. É significativo que o livro não termina com uma observação referente do autor, e, sim, com uma palavra de revelação do Ressuscitado:

> "Foi-me dado poder no céu e na terra. Por isso, vão e façam discípulos de todas as nações, e batizem-nos no nome do Pai e do Filho e do

---

[623] Bultmann, *loc. cit.*, p. 379.
[624] Cf., E. Schweizer, *Beiträge zur Theologie des NT,* 1970, p. 25s.

Espírito Santo, e ensinem-lhes a observar tudo que lhes ordenei. E eis que estou com vocês todos os dias até o fim dos tempos" (Mt 28.18-20).

O Ressuscitado é o Pantócrato, mas até o fim dos tempos ele exerce seu governo pelo fato de seus discípulos fazerem os homens seus discípulos, ensinando e batizando-os, portanto pela missão universal do mundo; até o fim do mundo ele promete a sua comunidade sua presença permanente. Esses três elementos: pleno poder do Exaltado, ordem missionária universal e a presença de Cristo devem ser observados como pensamentos diretrizes para a compreensão de Mateus, ainda que não possam ser observados como fio condutor através de todo livro.

A pré-história (história da infância) de Mt 1 e 2 é especialmente importante para a cristologia de Mateus. Nesses capítulos se entrelaçam concepções judaicas e helenistas, ou judaico-helenistas que o autor encontrou em sua tradição e aproveitou. Jesus é o "Messias", o "Filho de Davi", com genealogia legítima que remonta até Abraão (1.1-17), e por isso é o legítimo "rei dos judeus" (2.2). Mas ele também é o "Filho de Deus", e não apenas por adoção, e, sim, já por sua milagrosa concepção e nascimento (1.18-25). Aqui a filiação divina é entendida fisicamente, como freqüentemente no mundo helenista. Aqui estão acolhidos temas preferidos da concepção do θεῖος ἀνήρ, quais sejam sua milagrosa geração, referências à futura importância do ainda não nascido e do recém-nascido, ameaça e preservação do recém-nascido[625]. Se os magos gentílicos adoram o menino Jesus como "rei dos judeus", então isso é um prelúdio para a palavra de revelação do Ressuscitado; o Messias do povo de Deus é o Salvador do mundo, os magos representam "todos os povos", os quais se tornam os discípulos do Pantócrato.

Em correspondência com a pré-história (história da infância), Mateus destaca fortemente os traços da soberania de Jesus na exposição de sua atividade. Isso o evangelista o faz de preferência onde a "humildade" de Jesus está mais evidente, na paixão. Se Mateus transforma o relato de Mc 14.1 (Dali há dois dias, porém, era a festa da páscoa e dos pães asmos. E os sumos sacerdotes e escribas procuravam como o poderiam prender e matar com astúcia) em um dito do Senhor: Vocês sabem que daqui há dois dias é a festa da páscoa; e o Filho do Homem será entregue a fim de ser crucificado (26.2), ele torna claro de modo insofismável com esse início da história da paixão que é Jesus quem

[625] Sobre cada um dos elementos: L. BIELER, *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ*, 1967, I pp. 22ss.; 134ss.

toma a iniciativa. Em toda parte do Evangelho, Mateus mostra que Jesus é senhor de seu destino. Por meio de intervenções redacionais, ele transforma toda a paixão em uma revelação cristológica[626]. Outro exemplo para o destaque dos traços de soberania é o fato de que os discípulos nunca se dirigem a Jesus com rabi, e, sim, com κύριε, que Jesus é reconhecido como Filho de Davi (9.27; 15.22) e como Filho de Deus (14.33) já antes da confissão de Pedro, e que freqüentemente lhe é prestada a *proskínesis* (προσκυνεῖν dez vezes em Mateus contra uma vez em Marcos).

Intimamente ligado à cristologia está o uso do AT em Mateus. O evangelista assume e multiplica as citações vétero-testamentárias de Marcos, liga a figura e história de Jesus às promessas do AT pela idéia do cumprimento. No entanto, o cumprimento de profecias do AT não é, como em Marcos, sinal da irrupção dos tempos derradeiros; a demora da parusia também modificou o conceito de cumprimento: muita coisa – é assim que se tem que dizer – está cumprida em Jesus e na Igreja, mas o último cumprimento ainda está por vir. Uma posição especial é ocupada pelas chamadas citações reflexivas[627]. Elas têm duas características. Em primeiro lugar, pela fórmula reflexiva de citação: "(Tudo) isso aconteceu, para que se cumprisse ...". Depois pelo tipo de texto: não se trata do texto da LXX, mas também não é a tradução grega exata do texto massorético, mas chega mais próximo a este do que ao da LXX. De acordo com STENDAHL, a fórmula de citação tem sua analogia na interpretação de *pešer* do comentário de Habacuque de Qumran (*pišro al* ... = sua, sc. do texto, interpretação refere-se a ...) e é, segundo STRECKER, criada pelo evangelista. As citações reflexivas em si provêm, de acordo com STRECKER, de uma fonte literária, de acordo com STENDAHL, porém, da "escola de Mateus"; em todos os casos, elas estavam preestabelecidas para o evangelista quanto a seu tipo de texto. Mais importante do que a pergunta da origem é o modo como Mateus utilizou essas citações. Ele não está interessado num cumprimento geral da Escritura em Jesus, e, sim, no cumprimento de palavras isoladas em detalhes da vida de Jesus. Com esse emprego do AT, especialmente com a concepção de cumprimentos individuais, Mateus constrói a imagem de uma história salvífica que abarca a Israel, Jesus e o tempo da Igreja.

---

[626] Sobre isso sobretudo: DIBELIUS, *Formgeschichte*, p. 197ss.

[627] Cf. K. STENDAHL, *The School of St. Matthew*, 1954, p. 39ss. e G. STECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit*, 2ª ed., 1966, p. 49ss.

Diferente do que em Q e Marcos, a eclesiologia se apresenta tematicamente em Mateus. Nela está acolhida e desenvolvida a concepção do discipulado e do seguimento, especialmente também do sofrimento sob a cruz. Nos sinóticos, a palavra ἐκκλησία se encontra somente em Mateus (16.18; 18.17). O capítulo 18 apresenta uma espécie de ordem eclesiástica. A Igreja tem por dever cumprir a tarefa formulada em Mt 28.19s.; dentro dessa tarefa também lhe cabe o poder de ligar e absolver (16.18s.; 18.18). Em traços discretos também se visualizam cargos nas comunidades (escribas, profetas, sábios). A Igreja é uma grandeza entre Jesus e o reino de Deus, que ainda está por vir. Os discípulos ainda não integram o reino de Deus, e, sim, a Igreja. Mateus discerne rigorosamente entre as duas grandezas, como mostram as explicações das parábolas do semeador e do joio entre o trigo, bem como a parábola da rede de pescar (13.18-23,24-30,47-50). A Igreja é o "reino do Filho do Homem", um *corpus mixtum*; a separação acontece somente na parusia e não deve ser antecipada – uma conseqüência da demora da parusia. Mesmo assim a Igreja tem como ponto de referência o final dos tempos; isso se mostra com especial clareza no discurso do envio (10). A expectativa imediata da parusia se manifesta somente em três ditos tradicionais (10.23; 16.28; 24.34). Em contrapartida se reflete claramente sobre o problema do retardamento da parusia (25.1ss.). Mateus entende a Igreja, totalmente na tradição da comunidade primitiva, como o verdadeiro Israel, mas não consegue superar histórico-salvificamente a relação com o Israel empírico; a rejeição do Messias Jesus e a automaldição pelos judeus romperam a continuidade; as perseguições sob as quais a Igreja de Mateus tem que sofrer, são perseguições por parte dos judeus, o Israel empírico. Não obstante não se pode ignorar que Mateus procura manter para sua Igreja a ligação com esse Israel, e isso, como quer-me parecer, de modo bem concreto numa situação histórica, e não apenas teoricamente por adoção do AT e da Lei.

Essa adoção naturalmente é constitutiva para a teologia de Mateus. A Lei do AT vale sem restrições (5.17-20). As exposições de Mateus sobre a Lei e sua obrigatoriedade têm um tom tão judaico que muitas vezes se falou de um nomismo cristão-judaico de Mateus. E seu conceito teológico central δικαιοσύνη (justiça) com efeito o liga mais com o nomismo judaico do que com a pregação de Jesus. Mas se Mateus diz reiteradas vezes expressamente – e isso em passagens redacionais – que no mandamento do amor estaria cumprida toda a Lei, nele estaria contida toda a Lei e os profetas, e quando põe em primeiro plano a

Jesus como o portador desse mandamento, então se torna claro que não se pode falar de um nomismo cristão-judaico em Mateus[628]. Entrementes também não se pode ignorar que não adota a exigência radical de Jesus em seu rigor, antes a ameniza casuisticamente (p. ex., 5.32; 19.9), ou a abranda em outra parte (p. ex., por meio do acréscimo de duas outras palavras transforma a primeira antítese 5.21ss., que exige a existência escatológica, em apelo à tolerância). Também alhures revela-se sua tendência em dar sentido ético a mensagem e a exigência escatológica de Jesus e transformá-las em uma ética adaptada a um mundo que continua existindo. Nessa pretensão a Lei do AT é para ele e para outros um auxílio indispensável.

Para encerrar, ainda é necessário precisar um detalhe. A concepção da história salvífica não foi elaborada por Mateus do mesmo modo como em Lucas. O tempo de Jesus não é uma época delimitada, e, sim, como o mostra a palavra final do Ressuscitado em Mt 28.18ss., passa para o tempo da Igreja. Quando se quer ver em Mateus o processo historizante da tradição consumado e atribuir importância atual somente à exigência de Jesus, ao "caminho da justiça", como o faz STRECKER, isso é uma unilateralidade que não faz jus ao complexo fenômeno e à intenção da teologia de Mateus. A exigência é apenas uma parte da interpretação global da vida de Jesus por parte de Mateus. As citações reflexivas de fato visam "a faticidade biográfico-histórica"[629], mas justamente não no sentido de uma historização e isso significa relativização, e, sim, no sentido de uma certificação e por isso de um destaque da validade. Toda a história de Jesus exposta tem importância atual para a Igreja "até o fim do mundo". A exigência ética é uma implicância da cristologia, não o inverso. O Cristo presente é a última palavra do Evangelho segundo Mateus.

4. Lugar vivencial

A pergunta pelo lugar vivencial foi feita mais vezes ultimamente e foi respondida de diversas maneiras. KILPATRICK procura explicar a particularidade de Mateus a partir do uso litúrgico, e vê nele um livro de perícopes para uso no culto; STENDAHL o interpreta como "manual e coleção de material para ensino, pregação e direção da Igreja"[630]. STRECKER, porém, mostra com razão que as duas coisas são apenas aspectos, que

---

[628] E. SCHWEIZER, *Neotestamentica*, 1963, p. 399ss.
[629] STRECKER, *loc. cit.*, p. 85.
[630] *Loc. cit.*, p. 126.

a partir da compreensão do γραμματεύς em Mateus os elementos litúrgico e catequético formam uma unidade: "O Evangelho podia ser usado em todos os lugares onde o "culto" no sentido mais amplo o exigia, tanto na reunião cúltica quanto no ensino, para mestres (5.19; 23.8-12) e para catecúmenos (p. ex., 8.18ss.). Seu objetivo não é outra coisa do que o cumprimento da tarefa querigmática do mestre cristão"[631]. Isso corresponde inteiramente ao fato de que Mateus faz uma combinação de Marcos e Q.

5. A situação histórica

A comunidade da qual e na qual surgiu o Evangelho de Mateus dá a impressão de ser uma comunidade mista, na qual a parcela cristã-judaica ainda não se separou totalmente da sinagoga e se encontra em veemente confronto com o judaísmo. Com efeito, parece ser assim como KILPATRICK tentou demonstrar, que esse judaísmo já não é mais o judaísmo multivariado que se nos depara em Marcos, e, sim, o judaísmo da *mishná*, em fase de consolidação. Várias manifestações indicam que uma parte dessa comunidade, talvez a cristão-gentílica, pensava de modo mais liberal do que a outra com relação à Lei. Dificilmente, porém, se poderá falar de um antinomismo em face de Mt 5.17-20; 7.15ss.; 24.10ss.

O autor é desconhecido, mas seu livro o revela como γραμματεύς cristão, isso é, como mestre. Se ele é cristão-judaico de origem, como normalmente se supõe, ou cristão-gentílico, como STRECKER tenta demonstrar com argumentos de peso, é uma questão de difícil decisão e, no fundo, sem importância. O lugar da redação não pode ser constatado. Visto que em Mt 17.24ss. o valor de um estáter é indicado como sendo de dois dracmas, e que o estáter teria tido esse valor somente em Antioquia e Damasco, pode-se pensar numa dessas cidades como lugar da redação[632]; mas a origem da unidade da tradição Mt 17.24-27 nada diz a respeito do lugar de origem do livro. Também sobre a data de sua formação pode-se oferecer apenas dados aproximados. A destruição de Jerusalém está pressuposta (22.7; 23.38), mas um *terminus ad quem* não pode ser definido. Com STRECKER[633] pode-se supor a época entre os anos 90 e 95, ou, de modo menos preciso, os dois últimos decênios do séc. I.

---

[631] *Loc. cit.*, p. 41.
[632] Cf. B. H. STREETER, *The Four Gospels*, 9ª ed., 1956, p. 504 e Strecker, *loc. cit.*, p. 37.
[633] *Loc. cit.*, p. 35s.

§ 26. A OBRA DE LUCAS EM DOIS VOLUMES

1º livro: O Evangelho segundo Lucas

Comentários:

HNT: E. KLOSTERMANN, 2ª ed., 1929; HThK: H. SCHÜRMANN I (Kap. 1-9), 1969; KNT: T. ZAHN, 3ª/4ª ed., 1920; MeyerK: B. WEISS, 9ª ed., 1901; NTD: K. H. RENGSTORF, 9ª ed., 1962; ThK: W. GRUNDMANN, 2ª ed., 1961; BNTC: A. R. C. LEANEY, 1958; ICC: A. PLUMMER, 5ª ed., 1922; Moffatt, NTC: W. MANSON, 1930; ÉtB: M.-J. LAGRANGE, 4ª ed., 1927.
A. LOISY, *Les Évangiles synoptiques I. II,* 1907/8.
C. G. MONTEFORE, *The Synoptic Gospels II,* 2ª ed., 1927.
A. SCHLATTER, *Das Evangelium des Lukas,* 1931.
J. WELLHAUSEN, 1904.

Estudos:

C. K. BARRETT, *Luke the Historian in Recent Study,* 1961.
H. J. CADBURY, *The Making of Luke-Acts,* 1927.
H. CONZELMANN, "Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas", *BHTh* 17, 3ª ed., 1960.
H. FLENDER, "Heil und Geschichte in der Theologie des Lk", *Bev.Th* 41, 1965.
S. M. GILMOUR, "A Critical Re-examination of Proto-Luke", *JBL* 67, 1948, p. 143ss.
E. GRÄSSER, "Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte", *BZNW* 22, 2ª ed., 1960 (mit Nachtrag – com suplemento), pp. 179ss., 204ss.
A. HARNACK, *Lukas der Arzt,* Beiträge zur Einleitung in das NT I, 1907.
L. E. KECK-J. L. MARTYN (Hg. – ed.), "Studies in Luke-Acts", *Festschrift für P. Schubert,* 1966.
W. G. KÜMMEL, "Luc en accusation dans la théologie contemporaine", *EthL* 46, 1970, p. 250ss.
E. LOHSE, "Lukas als Theologe der Heilsgeschichte", *EvTh* 14, 1954, p. 256ss.
U. Luck, "Kerygma, Tradition und Geschichte Jesu bei Lukas", *ZThK* 57, 1960, p. 51ss.
R. MORGENTHALER, "Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis I. II", *AThANT* 14, 15, 1948.
R. REHKOPF, "Die lukanische Sonderquelle", *WUNT* 5, 1959.

M. RESE, "At. Motive in der Cristologie des Lk", *StNT 1*, 1969.
W. C. ROBINSON, "Der Weg des Herrn. Studie zur Geschichte und Eschatologie im Lk", *ThF* 36, 1964.
H. SCHÜRMANN, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, 1968, pp. 159-309.
S. SCHULZ, "Gottes Vorsehung bei Lk", *ZNW* 54, 1963, p. 104ss.
_____, *Die Stunde der Botschaft*, 1967, p. 235ss.
E. SCHWEIZER, "Eine hebraisierende Sonderquelle des Lukas", *ThZ*, 6, 1950, p. 161ss.
H. F. D. SPARKS, "St. Luke's Transposition", *NTS* 3, 1956/57, p. 219ss.
A. STROBEL, "Lukas der Antiochener", *ZNW*49, 1958, 131ss.
V. TAYLOR, *Behind the Third Gospel*, 1926.
A. VÖGTLE, "Hochverehrter Theophilos", *Tätigkeit im rechten Sinne, Festschr. H. Rombach*, 1967, p. 29ss.
_____, *Das Evangelium und die Evangelien*, 1971, pp. 31-56.
P. WINTER, "The Treatment of His Sources by the Third Evangelist in Luke XXI-XXIV", *StTh* 8, 1955, p. 138ss,.
_____, "The Proto-Source of Luke 1", *NovTest* 1, 1956, 184ss,.
_____, "On Luke and Lucan Sources", *ZNW* 47, 1956, p. 217ss.

Saindo de Marcos e Mateus, entramos com o Evangelho segundo Lucas em outro mundo, tanto do ponto de vista literário quanto teológico. Ele é sinalizado pelo proêmio brilhantemente estilizado, sobriamente objetivo e amável com distância, literário de ponta a ponta[634]. É manifestado pelo fato de que o Evangelho de Lucas recebe uma continuação nos chamados Atos dos Apóstolos, de que o "Evangelho" é o "primeiro livro" (o πρῶτος λόγος At 1.1) de uma obra em dois volumes. Esse fato não é um *novum* apenas na tradição de Evangelhos precedente, mas também permanece singular na literatura cristã-primitiva posterior. O proêmio, que corresponde à convenção da historiografia helenista, provavelmente coloca toda a obra lucânica, no mínimo, porém, – e isso é decisivo – o Evangelho sob determinado lema:

> "Visto que muitos já tentaram redigir uma narrativa dos acontecimentos que ocorreram entre nós, tal como nos foram transmitidos por aqueles que foram testemunhas oculares desde o princípio e se torna-

[634] Sobre isso H. J. CADBURY, in: *Beginnings I 2*, p. 489ss. (bibliografia); G. KLEIN, *Rekonstruktion und Interpetation*, p. 237ss. (bigliografia); H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium*, 1969, p. 1ss.; sobre os antigos proêmios (bibliografia); G. AVENARIUS, *Lukians Schrift zur Geschichtsschreibung*, 1956, p. 113ss.

ram servidores da Palavra, decidi, depois de uma investigação exata de tudo desde o início, registrá-lo em ordem também para ti, muito estimado Teófilo, para que reconheças a confiabilidade das coisas nas quais foste instruído" (1.1-4).

O fato de um evangelista se manifestar a respeito do objetivo de seu livro tem sua paralela em Jo 20.31; mas essa passagem também evidencia a diferença fundamental:

> "Esses (sinais), porém, foram escritos, para que vocês creiam que Jesus é o Messias, o Filho de Deus e para que, crendo, tenham vida em seu nome".

Aqui o objetivo declarado do livro é o despertamento da fé, lá, a comprovação da confiabilidade histórica. O fato, porém, de que um evangelista dá informações sobre suas fontes, seu valor e seu próprio procedimento, é um fenômeno singular, mas revela que Lucas se entende e quer ser entendido como historiador, que tem a pretensão de estar tratando seu objeto de modo historiográfico inconteste e de estar oferecendo uma exposição histórica confiável. Não importa se conseguiu seu objetivo segundo os critérios de seus historiadores contemporâneos, o que interessa é que ele perseguiu essa intenção. Ele quer descrever a vida, a história de Jesus em termos históricos, isso é, como fenômeno histórico.

A dedicatória ao eminente Teófilo, que dificilmente deve ter sido apenas símbolo do "amigo de Deus", e, sim, um ser humano concreto – embora representasse os leitores presumidos –, evidencia que Lucas destinou sua obra para um público maior; se para o público eclesiástico ou literário é algo que ainda deveremos verificar.

1. Estrutura

A. História da infância do precursor e do Messias 1. 2
B. O começo 3.1-4.13
  I. A atividade do precursor 3
  II. A preparação do Messias 4.1-13
C. Atividade de Jesus na Galiléia 4.14-9.50
D. A viagem de Jesus a Jerusalém 9.51-19.27
E. Atividade de Jesus em Jerusalém 19.28-21.38
F. Histórias da paixão e da páscoa 22-24.

2. Fontes usadas

Como historiador, Lucas manifesta no proêmio a seriedade de seu conhecimento dos acontecimentos que quer expor. Ele não pode fazê-lo, como Josefo no início de sua Guerra Judaica, invocando o testemunho ocular próprio. Por isso invoca a confiabilidade de suas fontes. Estas, contudo, também não são relatos de testemunhas oculares, como ele próprio admite, mas remontam a elas. Lucas enfatiza a confiabilidade das testemunhas oculares pela observação de que teriam sido "servidores da Palavra". O que destaca como sua intenção: exposição completa, exata e em ordem correta designa, simultaneamente, uma carência nas obras de seus antecessores. Ao destacar seu próprio trabalho de pesquisa no v. 3, tem a pretensão de esboçar um quadro correto dos eventos elaborado por ele mesmo e desse modo substituir as obras de seus antecessores[635].

Sua afirmação de que foram "muitos" é um topos convencional e não precisa ser tomado tanto ao pé da letra. Duas de suas fontes são conhecidas, Marcos e Q. A isso se junta o material exclusivo, que perfaz quase a metade de seu livro. Esse material é demasiadamente heterogêneo que pudesse ter constado num único texto-fonte; em todo caso a história do nascimento de João Batista é de origem batista, não cristã; originalmente a anunciação de Maria 1.26ss. e a história do nascimento 2.1ss. não formam uma unidade. Se recebeu esse material exclusivo apenas da tradição oral, ou também, pelo menos em parte, de forma escrita é difícil de se constatar; é provável, porém, visto que Lucas fala de muitas διεγήσεις, que alguma coisa já existiu por escrito. Com freqüência se supõe uma fonte especial para a história da Paixão de Lucas, que tem semelhanças com a paixão joanina; mas as particularidades também podem ser explicadas sem a suposição de um texto-fonte nesse sentido.

Lucas usou suas fontes de modo bem diferente do que Mateus; enquanto Mateus entrelaçou suas fontes, Lucas as colocou lado a lado. Esse uso das fontes encontrou duas explicações distintas. Uma delas, que goza de especial preferência no mundo anglo-saxônio, é a hipótese do Proto-Lucas. Esta recebeu diferentes configurações. A clássica é a de B. H. STREETER[636]: sem o conhecimento de Marcos e Q e seu material exclusivo (L), o evangelista compôs um Evangelho, o Proto-Lucas, Lc 3.24 (sem a matéria de Marcos); a indicação cronológica de 3.1ss. é,

---

[635] Cf. KLEIN.

[636] *The Four Gospels.*

segundo STREETER, um claro começo de livro. Inicialmente, o autor não publicou o Proto-Lucas; ao tomar conhecimento de Marcos, inseriu esse material no Proto-Lucas em dois blocos. Ao redigir Atos, também introduziu a história da infância Lc 1.2 no início de seu Evangelho. A meu ver, essa hipótese não é sustentável, como o mostrou sobretudo K. GROBEL[637]. Ela pressupõe que o autor colocou suas fontes mecânica e irrefletidamente lado a lado, e ignora a capacidade e o trabalho literário do autor. Pelo contrário, é possível mostrar exegeticamente que usou e trabalhou suas fontes de modo muito refletido e planejado.

A outra explicação corresponde à teoria das duas fontes: Lucas adotou Marcos como esboço, colocou o material exclusivo das histórias da infância e dos relatos pascoais antes e depois do material de Marcos e inseriu o material de Q e de seu material exclusivo em duas inserções no esquema de Marcos: na "pequena inserção", no chamado relato de viagem 9.51-19.14; todavia, também depois da retomada da linha de Marcos, aparece matéria de Q e matéria exclusiva 19.1-28. Lucas traz quase todo o material de Marcos; no entanto, entre Lc 9.17 e 18 falta toda a passagem de Mc 6.45-8.26 (a chamada lacuna de Lucas). Além disso fez algumas poucas trocas de posição no material da Marcos, e isso por interesse historiográfico e teológico. Riscou, p. ex., a grande novela do fim do Batista Mc 6.14ss. e a substitui por uma nota sumária 3.19s. logo no início de sua exposição. Com essa troca Lucas consegue, por um lado, que o fim do Batista seja mencionado historicamente no lugar "correto", por outro lado, porém – e aqui atua seu interesse teológico –, que a atividade do Batista seja fortemente diminuída em relação à de Jesus: o batismo de Jesus é relatado primeiro depois da morte do Batista. Desse modo a relação de Jesus com o Batista, fortemente enfatizada em Marcos e Mateus, é consideravelmente amenizada. Além disso, Lucas igualmente antecipou a rejeição de Jesus em sua cidade natal Marcos 6.1ss., e a transformou em grande cena programática (pregação inaugural em Nazaré Lc 4.16-30). Substituiu a vocação dos discípulos pela vocação de Pedro e não a relatou antes, e, sim, depois dos acontecimentos de Mc 1.21ss. (Lc 5.1ss.); como Jesus já é conhecido como milagreiro, o seguimento de Pedro se torna psicologicamente mais compreensível do que em Marcos. Por meio de outra troca de posição, a saber, pelo deslocamento do sumário Mc 3.7-12 atrás da escolha dos apóstolos Mc 3.3-19, o evangelista consegue em Lc 6.17-19 que haja um grande auditório para o sermão do campo de Jesus

---

[637] *Formgeschichte und synoptische Quellenanalyse*, 1937, p. 84ss.

(Lc 6.20ss.). Finalmente Lucas colocou a história dos parentes de Jesus, que em Marcos aparece antes do discurso em parábolas (Mc 3.31-35), atrás da parábola do semeador e dos ditos subseqüentes, a fim de dar uma ilustração para os "ouvintes da Palavra" na vida de Jesus (Lc 8.4-18,19-21). Por não imbricar suas fontes, como o fez Mateus, mas colocando-as lado a lado, Lucas constrói outro quadro do decurso da vida de Jesus do que a que aparece em Marcos e Mateus, embora adote o esquema de Marcos. Algumas coisas são relatadas duas vezes, conforme suas respectivas fontes, p. ex., o discurso do envio e o discurso sobre os fariseus. Sobretudo, porém, a grande intercalação do chamado relato da viagem 9.51-18.14 dá a impressão de que aqui é narrado um trecho da vida de Jesus que falta nos outros sinóticos. Mas a análise desse complexo mostra que a situação de viagem é constitutiva somente em uma unidade da tradição e faz parte da tradição, a saber, em 9.51-56, enquanto no mais aparece sempre em observações redacionais (9.57; 10.1,38; 14.25; 17.11). Isso significa que a viagem é somente o enredo redacional no qual insere material de Q e matéria exclusiva, sendo, portanto, uma ficção literária e histórica. Mas essa ficção tem determinado significado no todo do livro, assunto ao qual ainda retornaremos.

3. Caráter literário e tendências teológicas

Como historiador, Lucas quer fazer da tradição a respeito de Jesus e das tradições da Igreja primitiva uma διήγησις, *uma narrativa histórica,* uma narrativa histórica como a denota a expressão técnica πράγματα no v. 1, não apenas uma biografia no sentido restrito. Para esse fim foi obrigado a colocar as tradições individuais de suas fontes numa ordem lógica e, além disso, mostrar uma relação dessa história com a história mundial. "Pois essas coisas, afinal, não aconteceram em algum recanto remoto" (At 26.26). Naturalmente seu material lhe oferecia pouca oportunidade para esse último intento; tanto mais devem ser valorizadas as referências ocasionais, especialmente no primeiro livro. Em 3.1ss. o aparecimento do Batista é datado com a ajuda de um sincronismo sêxtuplo, e pela menção do censo de Quirino em 2.1ss., estabelece uma relação entre a história de Natal e a história do imperador Augusto. Não importa se essas datas são corretas[638], mas a intenção de Lucas está clara; ele quer enquadrar a história de Jesus historicamente.

[638] Sobre isso H. U. INSTINSKY, *Das Jahr der Geburt Christi,* 1957; H. BRAUNERT, *Historia VI,* 1957, p. 192ss. e SCHÜRMANN, referente às passagens em questão.

Na criação de nexos sensatos dentro da tradição jesuína, Lucas revela uma *técnica* mais avançada em relação a Marcos e Mateus[639]. Cabem aqui em parte as trocas supramencionadas, mas também as indicações de situações "historizantes". Indicações de situações que servem para explicitar, motivar e concretizar. Para mencionar apenas dois exemplos de Marcos e Q: Marcos havia entendido a pregação messiânica do Batista em Mc 1.7s., segundo o contexto, como um sumário, isso é, como uma pregação sempre repetida. Lucas acrescenta a essa palavra do Batista uma introdução ("Estando o povo na expectativa, e todos conjeturavam em seu íntimo a respeito de João se ele porventura seria o Messias, João respondeu e disse a todos ...", 3.15), caracterizando-a, desse modo, como resposta única em determinada situação. De modo semelhante procede com a unidade da tradição de Q sobre a resposta de Jesus à consulta do Batista se ele era o vindouro (Lc 7.20-23; Mt 11.2-6). Ele a provê de uma detalhada introdução (v. 18-20) e, sobretudo, intercala entre pergunta e resposta uma nota referente ao fato de que Jesus havia curado muitos doentes naquela hora (v. 21) e desse modo confere à resposta de Jesus um fundo concreto, ligado a determinada situação. Nestas e outras historizações se revela o interesse biográfico de Lucas.

Naturalmente a *biografização do material,* que já existia num contexto fixo, portanto do material desde a pregação do Batista até a morte Jesus, tinha certo limite. Mas onde Lucas podia agir livremente, ele se torna inteiramente biógrafo, a saber, nas histórias da infância[640]. Sua composição é obra dele. Com as narrativas circulantes sobre a anunciação e do nascimento do Batista e de Jesus ele conforma uma narrativa coerente artisticamente entrelaçada, na qual os acontecimentos paralelos individuais se correspondem numa agradável proporção, na qual se cruzam as duas linhas no encontro das mães e em cuja condução se destaca a superioridade de Jesus, o Messias, sobre João, seu precursor. Houve quem já quisesse comprovar nessa técnica de composição o emprego de recursos estilísticos contemporâneos das *Vitae Parallelae* e do princípio da "síncrise encomiástica"[641].

Agora, porém, a historização e a biografização da tradição jesuína estão determinadas por uma tradição teológico-eclesiástica, por uma

---

[639] Cf. BULTMANN, *Trad.,* p. 384ss.

[640] M. DIBELIUS, Jungfrauensohn und Krippenkind (*Botschaft und Geschichte I,* 1ss.); Idem: *Formgeschichte,* p. 119ss.

[641] G. ERDMANN, Die Vorgeschichte des Lukas- und Matthäusevangeliums, *FRLANT, 48,* 1932, p. 9ss.; F. DORNSEIFF, *ZNW 35,* 1936, p. 129ss.

visão da história de Jesus como um período da histórica salvífica universal[642]. A concepção global pode ser discutida primeiro em conexão com Atos. Mas o motivo para esse projeto histórico-salvífico pode ser mencionado já aqui: a demora da parusia, a extensão do tempo. Como um todo concluído, a história de Jesus fica cada vez mais distante e se afasta cada vez mais do presente da Igreja. A relação da Igreja com o tempo de Jesus se torna cada vez mais problemática. Lucas tenta resolver esse problema com sua *concepção da história salvífica.*

Essa concepção se mostra inicialmente no *uso que faz da tradição do Batista* de Marcos e Q. Enquanto aqui o Batista era considerado como figura escatológica, com cujo aparecimento começa o tempo final, como o Elias redivivo e precursor do Messias, Lucas modificou essa concepção energicamente. Como já mencionado, pela nota de 3.19s., separa, pela mera composição, a atividade do Batista da de Jesus e omite a passagem referente a Elias de Mc 9.9-13 e a citação de Malaquias em Q (Mt 11.10,14)[643]. Na verdade, João é o precursor, e Jesus é o Messias, mas ambos não são mais figuras escatológicas, e, sim, figuras histórico-salvíficas. Ambos pertencem a períodos distintos – "a Lei e os profetas até João; desde então é anunciado o reino de Deus, e cada qual penetra nele" (Lc 16.16) –, João ao tempo da Lei e dos profetas, isso é, ao tempo de Israel, Jesus pertence a um novo tempo que começa com ele. A observação de Lc 16.16 parece sugerir uma bipartição da história salvífica. Mas o tempo de Jesus é separado de modo tão incisivo do tempo subseqüente que aparece como período próprio dentro do tempo (como "meio do tempo"), de que, portanto, Lucas faz uma tripartição da história salvífica. O tempo de Jesus adquire sua característica especial, de acordo com Lucas, pelo fato de que Satanás não tem poder: depois da tentação, Satanás deixa Jesus "até determinado momento" (4.13), e entra em ação somente de novo ao entrar no traidor Judas (22.3); entre esses dois acontecimentos localiza-se o tempo de Jesus propriamente dito, que não é simplesmente idêntico com a vida de Jesus. A história da paixão já não faz mais parte dele, e, sim, do tempo da Igreja. Portanto a "vida de Jesus" vai além do "meio do tempo" nos dois sentidos – para frente e para trás.

---

[642] Essa visão foi elaborada por H. CONZELMANN, (*Die Mitte der Zeit*).

[643] No entanto, diferenciando-me de CONZELMANN, sou da opinião de que com essas omissões Lucas não quis eliminar a concepção de precursor, e, sim, por razões históricas e teológicas, separar do Batista a expectativa da "restauração" escatológica, tradicionalmente associada ao teologúmeno do Elias redivivo; transferiu a idéia da "restauração de todas as coisas" (Mt 9.12) ao Messias Jesus da parusia (At 3.21).

Que a concepção histórico-salvífica está determinada pela demora da parusia revela-se também no modo como Lucas reformulou o texto apocalíptico dos sinóticos. Ele substitui de modo historizante a "abominação da desolação" de Mc 13.14 pelo sítio de Jerusalém (Lc 21.20), acrescenta entre a profecia de guerras e pestes por um lado e a perseguição dos cristãos por outro a observação "antes de tudo isso..." (21.12), invertendo, portanto a ordem de Marcos, e desse modo consegue que as perturbações políticas do presente não podem ser entendidas por seus leitores como prenúncios do fim. À advertência de Marcos contra sedutores, que vêm no nome de Jesus e dizem "Sou eu" (Mc 13.6), Lucas acrescenta: "O tempo está próximo" (21.8), e com isso declara a expectativa iminente da parusia como heresia. Lucas adia a parusia para um futuro distante, pois escreve para uma cristandade que tem que acomodar-se num mundo que subsiste. Assim o tempo de Jesus, originalmente concebido como tempo escatológico, se torna o "meio do tempo". E o meio do tempo torna-se um paradigma do reino de Deus. Assim como o meio do tempo está vinculado para trás com a história de Israel, e para frente com a da Igreja, Lucas quer, por meio de seu trabalho histórico, estabelecer a continuidade de sua realidade eclesiástica e do tempo de Jesus, ao "certificar" seus leitores daqueles acontecimentos (1.4).

Pela grande intercalação (9.51-18.14) nos *espaços geográficos* Galiléia, viagem a Jerusalém, a história de Jesus se divide em três partes. Em Lucas, Jerusalém tem um sentido totalmente diferente do que em Marcos e Mateus; ela é a cidade santa do povo de Deus. Nela e em sua cercania acontecem as aparições do Ressuscitado; por meio de jeitosas intervenções literárias no texto de Marcos, a Galiléia é eliminada como lugar dessas aparições (cf. Mc 16.7 em Lc 24.6). Assim como Jerusalém, mais precisamente, o templo de Jerusalém já tem papel importante nas histórias da infância (1.5-23; 2.22-38,41-51), a entrada de Jesus em Jerusalém é apresentada como entrada no templo (19.37-46). Mais tarde, o templo de Jerusalém é o ponto de reunião da comunidade mais antiga (Lc 24.53; At 2.46; 3.1,11; 5.20s.) e o lugar onde Paulo recebe a ordem para a missão entre os gentios (At 22.17-21); ele é o ponto de partida do novo Israel, da Igreja. – Aos três espaços geográficos realmente parecem corresponder, como CONZELMANN procurou mostrar, três estágios cristológicos: consciência do Messias, consciência da paixão e exercício do reinado cúltico sobre Israel no templo. W. C. ROBINSON precisou melhor essa concepção no sentido de que "a importância especial da geografia de Lucas não reside no sentido fixo

de localidades limitadas, na seqüência local como meio para indicar o crescimento 'da Palavra', a saber, o avanço da mensagem cristã no mundo... Lucas viu a importância do geográfico em ligar espaço e tempo a fim de apresentar o caminho da difusão do cristianismo – 'o caminho do Senhor' – como uma viagem" (p. 8). Essa precisão evidencia a coesão interna com Atos (At 1.8).

No entanto, diante do abrangente enredo histórico-salvífico, que, aliás, não aparece tanto na exposição de Lucas, não deve ser esquecida a *imagem de Jesus* que Lucas coloca diante dos olhos de seus leitores. Ela se distingue caracteristicamente da de Marcos e Mateus. Na verdade, Jesus é o Messias profetizado pelo AT – a isso Lucas dá no mínimo a mesma importância que Mateus. Ele é o Filho de Deus, gerado de modo milagroso como em Mateus, um θεῖος ἀνήρ exponencial, além disso portador do Espírito (1.35; 3.22; 4.1,14,18; 10,21). Seus milagres são potencializados (7.11-17). A esses títulos de soberania corresponde o fato de que os interlocutores se dirigem a Jesus com κύριε, mas também recebe o título de κύριος na narração. Apesar disso – e nisso a imagem de Jesus de Lucas se distingue da de Marcos e Mateus – Lucas destaca de modo especial a humanidade de Jesus e seus traços de brandura. Ele o descreve como o Salvador misericordioso, o qual, dotado de Espírito e poder, "andou por toda parte fazendo o bem (εὐεργετῶν) e curando a todos que eram tiranizados pelo diabo" (At 10.38). Enfatiza o amor de Jesus aos pecadores, aos pobres, aos doentes, aos desprezados, dos quais também fazem parte as mulheres. Esses traços podem corresponder à chamada piedade dos pobres, que deixou seus vestígios também em Tiago, e que possivelmente já estavam embutidos no material da tradição[644]. Mas o fato de Lucas acolher justamente esse material mostra que também ele compartilha essa opinião. Com certeza remontam a ele os traços que descrevem a Jesus como homem religioso. Assim como já é destacada a religiosidade de seus pais (Lc 2.22ss.,41ss.), Lucas acentua freqüentemente a oração de Jesus, e isso sempre em acréscimos redacionais (3.21s.; 9.18,28s.). Lucas descreve a Jesus como um santo. A isso corresponde então também a maneira como trabalha a história da paixão[645]. Nele, a paixão não é descrita, a exemplo de Marcos, como evento salvífico, ou a exemplo de Mateus, como revelação cristológica, e, sim, como martírio. "O Salvador sofre-

[644] BULTMANN, *Trad.*, p. 392. Sobre a piedade dos pobres: M. DIBELIUS/H. GREEVEN, *Der Brief des Jakobus,* 11ª ed., 1964, p. 58ss.

[645] Referente a isso, sobretudo DIBELIUS, *Formgeschichte*, p. 200ss.; a citação seguinte *ib.* p. 202.

dor é para Lucas o homem de Deus o qual, combatido por maus poderes, se torna, no padecer e no perdoar, o exemplo do sofrimento inocente." Nessa condição de exemplo reside a importância prática da imagem de Jesus para os cristãos na época de Lucas. Ele descreve a história de Jesus – sem prejuízo de seu contexto histórico-salvífico – como vida de um santo que é coroada pelo martírio; um tema que retorna de modo multivariado em Atos[646].

4. *Observações finais*

Embora se possa falar sobre a concepção geral e a pessoa do autor, sobre época e lugar da redação primeiro em conexão com Atos, cabem aqui algumas observações finais no retrospecto ao "primeiro livro", mais exatamente sobre a relação de proêmio e livro, de programa e execução. Não se trata da pergunta se o autor teve sucesso na execução do programa de acordo com os critérios da historiografia antiga ou até mesmo, moderna. Comparado com as biografias de Plutarco ou Suetônio, ou com uma das obras de História de Josefo, e medido nos critérios que Luciano formulou para a historiografia[647], essa pergunta teria que ser respondida negativamente. Sob pontos de vista histórico-críticos modernos dever-se-ia dizer que, na verdade, a tendência para a historização e biografização pode ser percebida em toda parte, mas não foi implementada de modo conseqüente; além disso seria necessário dizer que na verdade Lucas, de acordo com o proêmio, quer avançar até os próprios acontecimentos e descrevê-los καθεξῆς, na ordem correta, quer dizer na ordem histórica correta, mas que de fato, conforme ensina a comparação sinótica, adota a ordem de suas fontes em alternância; apenas seria necessário complementar que Lucas quer que se considere justamente essa ordem como histórica.

Mas não é essa constatação que interessa aqui, e, sim, como se apresenta – abstraindo da comparação com os co-relatores e da comparação com obras antigas – *a relação de proêmio e primeiro livro*, de certo modo "obra-imanente". E aí se tem que constatar uma ruptura absoluta, que já se manifesta na ruptura entre o estilo "secular" de 1.1-4 e o estilo "piedoso" de 1.5ss. O proêmio alega a intenção de apresentar em atitude neutra e com objetividade, os acontecimentos de

---

646 Confira o martírio de Estêvão com a paixão de Jesus, a afirmação At 14.22 com Lc 24.26; além disso as afirmações de Atos sobre a alegria no sofrer.

647 Luciano, *Hist. Conscr.* 9; 39; 49-56.

modo completo, exato e em ordem correta em uma narrativa histórica confiável. O que segue, porém, é uma biografia de Jesus em um molde histórico-salvífico. O autor encontra nesse livro algo diferente do que espera e tem que esperar com base na introdução. O proêmio em forma "profana" de fora a fora nada revela a respeito da concepção histórico-salvífica. Na concepção de Lucas, porém, aparentemente a proposta histórico-salvífica é compatível com a idéia de historiografia profana. Na verdade se tentou atribuir às palavras do proêmio um sentido secreto – de ver no πληροφορεῖσθαι a concepção do cumprimento, nas testemunhas oculares e nos servidores da Palavra o exclusivo círculo lucânico dos doze apóstolos, e nas informações sobre o procedimento um reflexo do problema lucânico da tradição – e encontrar, desse modo, "representada" no proêmio "como que a teologia de Lucas"[648]. Para mim, porém, é duvidoso que realmente Lucas teria envolvido misteriosamente toda sua teologia no proêmio. Em todo caso, ela pode ser descoberta nele somente na base em trabalhosas combinações e conclusões exegéticas que abrangem o todo das duas obras, e se Lucas pressupõe tais esforços em seus leitores é igualmente duvidoso. A meu ver, ele deu forma "profana" ao proêmio de modo consciente, e dificilmente quis que fosse entendido de outro modo. Essa "profanidade" é precisamente parte constituinte de sua teologia, não seu ocultamento.

§ 27. A OBRA DE LUCAS EM DOIS VOLUMES

2º livro: Atos dos Apóstolos

Comentários:

HNT: H. CONZELMANN, 2ª ed., 1972; KNT: T. ZAHN I. II, 3ª/4ª ed., 1922/27; MeyerK: E. HAENCHEN, 14ª ed., 1965; NTD: G. STÄHLIN, 1962; ThHK: O. BAUERNFEIND, 1939; BNTC: C. S. C. WILLIAMS, 1957; Moffatt, NTC: F. J. FOAKES-JACKSON, 1932; ÉtB: E. JACQUIER, 1926.

W. M. DE WETTE-F. OVERBECK, 1870; A. LOISY, 1920.

F. J. F. JACKSON-K. LAKE, *The Beginning of Christianity I*, vol. 1-5, 1920-1933.

---

[648] G. KLEIN, (a citação p. 258) e H. SCHÜRMANN.

Relatórios de pesquisas:

W. G. KÜMMEL, *ThR, NF 14,* 1942, p. 162ss.; *18,* 1950, p. 15ss.; *22.* 1954, p. 194ss.
E. GRÄSSER, *ThR.NF 26,* 1960, p. 93ss.
A. J. and M. B. MATTILL, "A Classified Bibliografy of Literature on the Acts of the Apostles", *NTTS 7,* 1966.
I. H. MARSHALL, "Recent Study of the Acts of the Apostles", *Exp 80,* 1968/ 9, p. 292ss.

Estudos:

R. BULTMANN, "Zur Frage nach den Quellen der Apg", in: *Exegetica,* 1967, p. 412ss.
C. BURCHARD, "Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus", *FRLANT 103,* 1970.
H. J. CADBURY, *The Making of Luke-Acts,* 1927.
______, *The Books of Acts in History,* 1955.
______, "'We' and 'I' Passages in Luke-Acts", *NTS 3,* 1956/7, p. 128ss.
M. DIBELIUS, "Aufsätze zur Apg", *FRLANT 60,* 1951 (cf. A. D. NOCK, *Gn 25,* 1953, p. 497ss.).
J. DUPONT, "Études sur les Actes des Apôtres", *Lectio Divina 45,* 1957.
W. ELTESTER, "Lukas und Paulus", *Eranion,* Festschr. H. Hommel, 1961, p. 1ss.
E. HAENCHEN, *RGG I,* 3ª ed., 1957, cl. 501ss.
______, *Gott und Mensch,* 1965, pp. 157-264.
______, *Die Bibel und wir,* 1968, pp. 156-181; 312-374.
______ e P. WEIGANDT, "The Original Text of Acts?", *NTS 14,*1967/8, p. 469ss.
A. HARNACK, *Die Apg,* Beiträge zur Einleitung in das NT III, 1908.
E. KÄSEMANN, *Der Ruf der Freiheit,* 4ª ed., 1968, 155ss.
L. E. KECK-J. L. MARTYN (Hg. – editores), "Studies in Luke-Acts", *Festschr. für P. Schubert,* 1966.
G. KLEIN, "Die zwölf Apostel", *FRLANT 77,* 1961, p. 115ss.
I. H. MARSHALL, *Luke: Historian and Theologian,* 1970.
J. C. O'NEILL, *The Theology of Acts in its Historical Settings,* 2ª ed., 1970.
G. SCHILLE, "Die Fragwürdigkeit eines Itinerars der Paulusreisen", *ThLZ 84,* 1959, p. 165ss.
P. SCHUBERT, "The Final Cycle of Speeches in the Book of Acts", *JBL 87,* 1968, p. 1ss.
G. STRECKER, "Die sogenannte zweite Jerusalemreise des Paulus", *ZNW 53,* 1962, p. 67ss.
E. TROCMÉ, "Le 'Livre des Actes' et l'histoire", *EHPR 45,* 1957.

W. C. VAN UNNIK, "The 'Book of Acts' the Confirmation of the Gospel", *NovTest 4,* 1960, p. 26ss.
U. WILCKENS, "Die Missionsreden der Apg. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen", *WMANT 5,* 1961.

Observações prévias

Atos dos Apóstolos é singular não apenas como continuação de um Evangelho, e, sim, também como fenômeno literário. É estranho que essa continuação que inicia com o relato da ascensão, termine com uma nota sobre Paulo preso em Roma. Com relação ao material e sua composição, o surgimento do livro nos coloca diante de perguntas bem diferentes do que os sinóticos. Além disso, o texto nos ficou preservado de modo menos uniforme do que qualquer outro livro do NT. Após um resumo sobre a estrutura da obra, partimos do problema do texto, para depois nos dedicarmos às questões histórico-literárias e teológicas que nos interessam especialmente.

À *história da pesquisa de Atos* farei apenas comentários à margem, em parte por questões de espaço, em parte porque ela não tem a mesma importância necessária para a compreensão da obra que a história da questão sinótica tem para os primeiros três Evangelhos. Uma exposição detalhada e brilhante dessa história é de fácil acesso no comentário de E. HAENCHEN[649]. Quero mencionar apenas as etapas mais importantes. Sob o ponto de vista da crítica da tendência de Tübingen, o Livro de Atos foi entendido como documento tardio da reconciliação entre cristianismo judaico e cristianismo gentílico por causa de sua "tendência conciliatória". Depois o campo foi dominado pela crítica literária já iniciada anteriormente com o objetivo de destilar textos-fonte antigos e – como se acreditava – historicamente confiáveis, um empreendimento que ocasionalmente é retomado ainda hoje, embora J. WELLHAUSEN já tivesse demonstrado a esterilidade desse procedimento. Uma virada nesse campo aconteceu em 1923 quando M. DIBELIUS, com sua contribuição para a edição comemorativa dedicada a GUNKEL, introduziu pela primeira vez o método histórico-formal na pesquisa de Atos, demonstrando posteriormente em numerosos estudos a fecundidade desse método para a compreensão também desta obra. Em seu trabalho baseiam-se os mais recentes comentários científicos bem como as numerosas pesquisa de E. HAENCHEN e H. CONZELMANN sobre Atos.

[649] P. 13ss.; cf. além disso os relatos de pesquisa de KÜMMEL e GRÄSSER mencionados na bibliografia.

Ao lado deles deve ser mencionada a obra padrão em cinco volumes, editada por F. J. F. JACKSON e K. LAKE: *The Beginnings of Christianity*" (1920-1933), que, por causa de sua riqueza de material filosófico e arqueológico, e por causa de suas contribuições monográficas é indispensável para o trabalho científico em Atos.

1. Estrutura

Primeira parte: A época da Igreja primitiva 1-12

A. A comunidade primitiva 1-5
  1. O período até Pentecostes 1
     (proêmio, ascensão, a primeira comunidade, eleição de Matias)
  2. Pentecostes 2
  3. A cura do coxo e suas conseqüências 3 e 4 (cura, pregação de Pedro, primeira prisão e libertação, oração da comunidade)
  4. Ananias e Safira 5.1-11
  5. Sucessos e resistências 5.12-42
     (divulgação, segunda prisão, Gamaliel, libertação)

B. A missão pré-paulina 6-12
  1. Os helenistas, Estêvão e perseguição 6.1-8.3
  2. A missão de Filipe 8.4-40
  3. A conversão do perseguidor Saulo 9.1-31
  4. A missão de Pedro 9.32-11.18
     a) Cura de Enéias em Lida 9.32-35
     b) Ressurreição de Tabita em Jope 9.36-43
     c) Conversão de Cornélio em Cesaréia 0,1-11.18
  5. A comunidade em Antioquia 11.19-30
  6. Perseguição da comunidade primitiva por Agripa 12

Segunda parte: A missão de Paulo 13-28

A. A primeira viagem missionária 13 e 14
  1. Envio de Barnabé e Saulo 13.1-3
  2. Chipre (Elimas) 13.4-12
  3. Antioquia e Pisídia (discurso) 13.13-52
  4. Icônio 14.1-5
  5. Licaônia, Listra e Derbe 14.6-20
     (cura e discurso em Listra v. 8-18)
  6. Retorno 14.21-28

B. O concílio dos apóstolos 15.1-35

C. A segunda viagem missionária 15.36-18.22
  1. Separação de Barnabé 15.36-39
  2. Viagem com Silas e Timóteo até Trôade 15.40-16.10
  3. Filipos 16.11-40
  4. Tessalônica 17.1-9

5. Beréia e viagem a Atenas 17.10-15
6. Paulo em Atenas 17.16-34 (discurso no Areópago 17.22-31)
7. Corinto 18.1-17
8. Retorno 18.18-22.

D A terceira viagem missionária 18.23-21.16
1. Galácia e Frígia 18.23
2. Apolo em Éfeso 18.24-28
3. Paulo em Éfeso 19
4. Viagem para a Macedônia, Helas e de volta a Trôade 20.1-6
5. Trôade 20.7-12
6. De Trôade a Mileto 20.13-16
7. Discurso de despedida 20.17-38
8. De Mileto a Jerusalém 21-1-16.

E. Aprisionamento e processo 21.17-28.31
1. Paulo em Jerusalém 21.17-26
2. Prisão 21.17-40
3. Discurso de Paulo 22.1-21
4. Interrogatório 22.27-29
5. Paulo perante o Sinédrio 22.30-23.11
6. Ataque judeu, transferência para Cesaréia 23.12-35
7. Prisão em Cesaréia 24-26
   a) Acusação e defesa perante Félix 24
   b) Festo 25.1-12
   c) Agripa se encontra com Festo 25.13-27
   d) O discurso de Paulo perante Festo e Agripa 26
8. Transporte para Roma 27.1-28.16
   a) Viagem marítima e naufrágio 27
   b) Permanência em Malta 28.1-10
   c) Viagem a Roma 28.11-16
9. Paulo em Roma 28.17-31.

2. O texto

O texto de Atos nos ficou preservado em duas versões distintas, 1) na das testemunhas "egípcias", representada pelos códices *Vaticanus, Sinaiticus, Alexandrinus, Ephraemi rescriptus,* pelos papiros 45 e 74 e pelas citações nos pais eclesiásticos alexandrinos, uma versão com a qual as testemunhas *koine* coincidem no essencial, e 2) na versão do chamado texto "ocidental", representada pelo *Codex Cantabrigiensis,* pelos papiros 38 e 48, pelos vétero-latinos, pelas *marginalia* da *Syra Charclensis,* pelos pais eclesiásticos latinos. O texto da versão ocidental é mais extenso, tem variantes particulares e às vezes revela cará-

ter antiquado. Em termos meramente histórico-textuais não é possível esclarecer a relação das duas versões; elas estão comprovadas em forma de manuscritos pelos papiros 38, 45 e 48 já para o séc. III. Atribuíram-se ambas as versões ao próprio Lucas, o texto ocidental como seu esboço, o egípcio como redação final de Atos, ou se tentou explicar ambas as versões como produtos secundários a partir de um arquétipo – no que ocasionalmente se viu a este na forma original do texto ocidental, a qual se queria reconstruir com base nas testemunhas ocidentais disformes entre si –; ou declarou-se o texto ocidental como secundário em relação ao texto egípcio.

Essa última compreensão deve ser a correta. Todavia – W. G. KÜMMEL enfatizou isso com razão[650] – o caráter secundário não se deve a uma corrupção, mas mostra, em muitos casos, uma correção planejada e pertinente do texto egípcio. O texto ocidental elimina contradições[651] e outras tensões[652], faz ligações necessárias entre textos sem nexo[653], corrige indicações de locais[654], dá mais ênfase ao momento edificante[655]. Também uma importante correção teológica remonta a ele: a transformação do decreto dos apóstolos entendido ritualmente (15.29) em prescrições morais. Embora não seja impossível que às vezes o texto tenha preservado versões originais, não obstante suas singularidades se revelam como secundárias.

As acentuadas diferenças na tradição do texto de Atos se devem, como DIBELIUS o mostrou de modo convincente, ao destino histórico-canônico desse livro[656]. Por muito tempo Atos não era texto de leitura eclesiástica – diferente de Lucas –, foi canonizado mais tarde do que este e por isso seu teor estava bem menos protegido. Mas também o texto egípcio revela corrupções em vários lugares, como o constataram

---

[650] *Einleitung*, p. 154s.; além disso M. DIBELIUS, *Aufs, zur Apg*, p. 76ss.

[651] A contradição entre a informação 15.32s. de que Judas e Silas teriam voltado de Antioquia para Jerusalém e a informação 15.40 de que Paulo teria levado Silas de Antioquia como seu companheiro para a nova viagem missionária é eliminada pelo texto ocidental em 15.34: Silas teria permanecido em Antioquia.

[652] A narrativa 14.8ss. se desenrola em Listra, embora, de acordo com 14.6s., os missionários haviam deixado Listra e atuavam em Derbe e suas cercanias; por meio da introdução de algumas palavras entre v. 7 e v. 8 o texto ocidental resolve a situação.

[653] 16.35: a soltura dos missionários e a precedente cena do aprisionamento por meio da observação de que as autoridades teriam ficado com medo por causa do terremoto.

[654] 3.11.

[655] P. ex., pelo acréscimo no fim de 14.25.

[656] *Aufs.*, p. 79ss.

DIBELIUS e outros antes e depois dele, e por isso tem que ser restabelecido ocasionalmente por conjeturas, um recurso mal quisto dentro da ciência neotestamentária[657].

3. A relação entre Lucas e Atos

Atos começa com um *proêmio* que estabelece uma relação íntima com Lucas por meio da dedicatória ao mesmo Teófilo, pela menção do "primeiro livro" e pela informação sumária de seu conteúdo (1.1s.), passando então para a narrativa e relatando mais uma vez a despedida de Jesus e sua ascensão (1.3-14). Esse texto desperta desconfianças por razões formais e de conteúdo. O proêmio está incompleto: depois do τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιησάμην com a recapitulação espera-se um ὁ δὲ δεύτερος λόγος com um programa do novo livro; mas nada segue nesse sentido. Além disso, existem contradições objetivas: de acordo com Lc 24.50s., a ascensão acontece no domingo da páscoa e em Betânia; de acordo com At 1.3,12 ela se dá 40 dias depois e desde o Monte das Oliveiras. Tenta-se eliminar os dois desencontros por meio de hipóteses de interpolação. Ao desencontro formal, naturalmente, não se precisa atribuir tanto peso, visto que existem na literatura antiga exemplos para a falta da segunda parte do proêmio[658]. Mas a contradição objetiva permanece. Segundo uma hipótese[659], Lucas e Atos constituem um único livro, no qual Atos estava diretamente anexado a Lc 24.29; por ocasião da inclusão no cânon, o livro teria sido desdobrado em duas partes; a primeira parte teria obtido como final Lc 24.50-53, e a segunda parte teria começado com Atos 1.1-5. Mas essa hipótese nada explica. Ela não esclarece por que o mesmo interpolador primeiro introduziu no texto ambas as indicações contraditórias de tempo; ela também não elimina a contradição nas indicações dos locais: a cena Lc 24.33-49 se desenrola numa casa em Jerusalém, a cena de At 1.6-12 se desenrola no Monte das Oliveiras; portanto esta não pode ter sido a continuação original daquela. No mais, a hipótese se baseia na pressuposição incorreta de que Lucas e Atos teriam sido canonizados simultaneamente. De acordo com outra hipótese[660], At 1.3-14 foi interpolado como um todo ou em parte, a fim de criar espaço para o prazo de 40 dias, portanto para corrigir a data da ascensão em Lc 24. Mas também con-

---

[657] Exemplos em DIBELIUS, *Aufs.*, p. 81ss.
[658] Josefo, *Ant.* VIII 1s.; XIII 1; cf. CONZELMANN, *Apg.*, p. 25s.
[659] Defendida por R. LAKE, *Beginnings V*, p. 1ss.; TROCMÉ, p. 30ss.
[660] Defendida por E. NORDEN, *Agnostos Theos*, p. 311ss.

tra isso surgem dúvidas, sobretudo o fato de que 1.3ss. revela particularidades lingüísticas e de estilo de Lucas[661]. A isso acresce o fato de que, de acordo com Lc 13.31, o autor tem interesse num convívio mais prolongado do Ressuscitado com seus discípulos. Ambas as observações admitem somente uma conclusão: o texto de At 1 e com isso a datação e localização contraditórias remontam ao próprio autor dos dois volumes. A contradição naturalmente não pode ser explicada com a tese de que Lc 24 deveria descrever a conclusão da vida de Jesus, At 1, no entanto, o início da Igreja[662]. Antes, o que temos é uma negligência literária do autor, que também pode ser observada em outras partes. Na conversão de Paulo, p. ex., seus acompanhantes ouviram a voz do céu, segundo At 9.7, mas não viram a luz; de acordo com At 22.9 aconteceu o contrário; a palavra do Batista a respeito do batismo com água e com o espírito Lc 3.16 é, de acordo com At 11.16, uma "palavra do Senhor"; de acordo com Lc 23.50ss., foi José de Arimatéia quem sepultou a Jesus; de acordo com At 13.29 foram os judeus que haviam imposto sua execução que o sepultaram. Em face de tais inexatidões com as quais o autor desafia os leitores, estamos autorizados a também admitir que sejam dele as contradições nos relatos sobre a ascensão, e não há necessidade de inventar um interpolador. Possivelmente o autor nem percebeu essa contradição, antes entendeu a ascensão de Lc 24, ou quis que fosse entendida como apenas provisória, e a de At 1 como definitiva.

Em At 1.1ss., o autor apresenta a exposição a seguir como continuação do πρῶτος λόγος. Para ela não pôde basear-se, como Lc 1.1, em "muitos" antecessores, nem com relação ao conteúdo e do volume, e menos ainda com relação à função do livro como continuação daquilo que, pouco depois, se passou a designar de "Evangelho". O ponto final do Evangelho, páscoa e as aparições do Ressuscitado, estava determinado; as aparições podiam ser multiplicadas, o Evangelho em si não continuava por isso em outra história. Nunca ocorrera a ninguém a idéia de uma tal continuação. Evidentemente, o autor de Atos tem consciência do inusitado de seu empreendimento. Pois tenta ligar os dois livros tão diferentes um do outro o mais intimamente possível. Algumas dessas conexões (dedicatória, recapitulação de Lucas, nova narra-

[661] Comprovação em HAENCHEN e em CONZELMANN, *ad loc.*

[662] Assim HAENCHEN, *Apg.* 11s, e KÜMMEL, *Einleitung,* p. 126s. Em si, naturalmente, a tese é correta. Mas o fato de o mesmo acontecimento ser narrado sob dois aspectos não é razão suficiente para datar e localizar esse acontecimento de modos diferentes.

tiva da ascensão) já foram mencionadas. Mas o autor já formulou a conclusão de Lucas de modo a exigir uma continuação ao relatar que em sua última instrução (Lc 24.44-49) o Ressuscitado teria prometido aos discípulos o Espírito, que os capacitaria para o serviço de testemunhas e da pregação entre todos os povos, e lhes teria ordenado que permanecessem em Jerusalém até que o recebessem (v. 49; cf. v. 47); e se continua relatando que os discípulos teriam obedecido a essa ordem (v. 53), então o leitor deve esperar uma continuação na qual isso também é narrado. A passagem At 1.4-8, uma paralela a essa instrução aos discípulos, conclui dela o motivo para ficarem em Jerusalém: a promessa do Espírito e o testemunho (v. 4.8), e com essa retomada aponta, ao mesmo tempo, para o que haveria de seguir. Nisso o v. 8: "Vocês receberão o poder do Espírito Santo que descerá sobre vocês, e serão minhas testemunhas em Jerusalém e em toda a Judéia e Samaria e até os confins da terra" indica – de modo imperceptível na primeira leitura – mais ou menos o conteúdo e a estrutura do livro. Neste ponto o autor conseguiu fazer a melhor ligação entre os dois livros: ele formula o sumário da continuação da obra não como afirmação própria – como segunda parte do proêmio por pressuposto –, antes ele a põe na boca do Ressuscitado, e com isso legitima seu procedimento invulgar de modo tão discreto quanto eficiente.

Considerando as dificuldades, o autor foi bastante feliz no estabelecimento da ligação entre Lucas e Atos. Isso não sofre nenhuma redução pelas carências formais e pelas discrepâncias no conteúdo em At 1. Pois, considerando-se a absoluta novidade e a profunda problemática do empreendimento de anexar à história de Jesus como continuação uma história da missão e divulgação do cristianismo, pode-se constatar somente que o autor conseguiu, com notável habilidade, fazer com que sua μετάβασις εἰς ἄλλο γένος ("mudança a outro gênero") parecesse algo bem natural.

4. A questão das fontes

O autor não inventou o conteúdo de Atos, e, sim, formou o livro em grande parte com material existente. É esse material que nos interessa quando perguntamos por suas "fontes". É consenso geral que foram usadas fontes em Atos; mas é controvertida a espécie das fontes (escritos-fonte mais ou menos abrangentes, unidades literárias avulsas, tradições orais fixas) e a possibilidade metodológica de sua reconstrução. A *reconstrução* é mais difícil do que no caso de Lucas, porque não exis-

tem versões paralelas. Dependemos de indícios internos – diferenças de estilo, mudança da terminologia, contradições, duplicatas, etc. Como, porém, se sabe como o autor usa as fontes em Lucas, fica-se cético diante desses critérios. Não admira, pois, que as separações das fontes feitas sob esses critérios diferem entre si de modo incompatível. A crítica das fontes no estilo antigo averiguou ora um, ora dois, ora três textos-fonte mais ou menos presentes em toda a obra, às vezes também descobriu sua conexão com Lc 24 ou Mc 16, ou se viu inclusive neles uma tradução de um original aramaico. Essa crítica das fontes que queria extrair de Atos relatos historicamente o mais confiáveis possíveis, esgotou suas possibilidades, e também em suas variantes mais recentes não consegue ir além da variação de antigas hipóteses. Em contrapartida, o método histórico-formal aplicado a Atos por M. DIBELIUS tornou o material aproveitado nesse livro e seu caráter literário bem como seu valor histórico reconhecível de modo bem mais nítido.

O problema das fontes tem aspectos diferentes em cada uma das partes de Atos. *Na primeira parte (At 1-12)* pode-se comprovar como tradições preestabelecidas apenas narrativas avulsas, quando muito ciclos de narrativas, mas nenhum escrito-fonte mais extenso[663]. A meu ver, DIBELIUS evidenciou isso. Das tradições acolhidas também fazem parte, sem dúvida, as listas de nomes (1.13; 6.5; 13.1s.). É difícil decidir se as tradições individuais já existiam por escrito. É bem provável que o martírio de Estêvão (6.8ss.; 7.54ss.) já existia em forma escrita. Pois a dupla menção do apedrejamento (7.58,59*a*) se explica somente pelo fato de se ter feito uma inserção posterior num texto já existente – a referente a Saulo –; tirando-se as notas sobre Saulo (7.58*b*,59*a*; 8.1,3), obtém-se um texto fluente, o final do martírio[664].

Na *parte de Atos referente a Paulo,* a questão das fontes é bem mais complicada. Tentou-se resolvê-la por meio de dois pontos de partida.

---

[663] Digna de ser lembrada é a teoria das três fontes de HARNACK, visto que reiteradas vezes uma parte dela é reavivada, Ele distingue: A = uma fonte cesaréia-hierusolimita 3.1-5,16; 8.5-40; 9.31-11,18; 12.1-23; B = uma fonte inferior de origem desconhecida 2; 5,17-42; C = uma fonte hierusolimita-antioquiana 6.1-8,4; 11.19-30; 12.24-15.35; J. JEREMIAS, *ZNW 36*, 1937, p. 205ss. = *Abba*, 1966, p. 238ss. demonstrou a insustentabilidade dessa tese de modo contundente, mas ele próprio estabeleceu uma teoria de um texto-fonte antioquiano igualmente insustentável: 6.1-8.4; 9.1-30; 11.19-20.30; 12.25-14.28; 15.35ss. até o fim do livro; confira a crítica de KÜMMEL, *ThR*, 1942, 168ss.

[664] CONZELMANN acredita que, além disso, o autor tinha à disposição em forma escrita as histórias de Ananias e Safira (5.1-11), da libertação de Pedro (12.3ss.) e as listas (6.5; 13.1-3).

O primeiro é a existência dos relatos que não são narrados, como os demais, na 3ª pessoa, e, sim, na 1ª pessoa do plural: 16.10-17 (viagem de Trôade a Filipos); 20.5-15 (de Filipos a Mileto); 21.1-18 (de Mileto a Jerusalém); 27.1-28.16 (de Cesaréia a Roma); a isso se junta ainda o "nós" no texto ocidental de 11.28: Presume-se com freqüência que com esse "nós" o autor quis indicar decentemente sua presença pessoal nesses acontecimentos. Com base nesses trechos na 1ª pessoa do plural formou-se, desde a Igreja Antiga, a opinião de que o autor de Atos teria sido um companheiro de viagem de Paulo, mais precisamente, o que aqui ainda não nos precisa preocupar, o médico Lucas (Cl 4.14; Fm 24)[665]. Quando a crítica histórica começou a questionar essa opinião, tentou-se por vezes entender esses trechos como partes de uma fonte (fonte "nós") da autoria de um acompanhante de Paulo, e que teriam sido incorporadas pelo autor de Atos em seu livro. Mas a separação da fonte "nós" do contexto é impossível. O "nós" aparece e desaparece inesperadamente, não representa uma incisão, o texto simplesmente continua. E, como as análises léxicas de HARNACK mostraram com clareza[666], os trechos no plural não se distinguem no uso lingüístico de sua vizinhança e trechos semelhantes. Por isso também podem ser da autoria do autor de Atos. Como numerosos pesquisadores insistem na existência de uma fonte "nós", apesar dessa comprovação e baseados no uso das fontes em Lucas, rivalizam hoje entre si três explicações do "nós": 1) o autor introduziu em seu livro um relato de testemunhas oculares (fonte "nós"); 2) ele mesmo estava com Paulo em determinados períodos, e 3) o autor simula sua presença ocasional. Para a primeira tese teriam que ser trazidos argumentos totalmente novos – até agora eles faltam –; pois HARNACK demonstrou incontestavelmente que o "nós" sozinho não serve para destilar um texto-fonte, e que sequer é um indício de uma fonte. DIBELIUS resume:

> "Se quisermos restringir-nos aos trechos redigidas na 1ª pessoa do plural para a fonte das viagens missionárias, resulta a pobre exploração de 37 versículos. Se, porém, por outro lado, o 'eu' que se encontra atrás do 'nós', também seria o autor de mais outros relatórios de viagem, ou de todos eles, ou até mesmo do livro inteiro, então o 'nós' perdeu seu valor para a descoberta da fonte" (*Aufs.*, p. 167).

[665] Foi lembrado esse nome porque o relato na 1ª pessoa do plural vai até Roma (At 28.14-16), e o Paulo preso em Roma escreve em 2 Tm 4.11: "Somente Lucas está comigo".

[666] *Lucas der Arzt*, 1906, p. 19s.; DIBELIUS, *Aufs.* 12; 14 n. 2, *et passim*.

Analogias antigas, nas quais se alternam relatórios na 3ª pessoa e outros na 1ª pessoa do singular ou do plural, em nada contribuem. DIBELIUS as analisou com o resultado de que "um 'eu' ou 'nós' ... (pode) apontar tanto para uma fonte antiga quanto para um novo trabalho literário"[667]. A importância do nós em Atos pode ser descoberto somente com base em critérios internos.

O próprio DIBELIUS partiu de outro ponto, de uma notável diferença no estilo nas partes narrativas da 2ª parte – "estilo" entendido como tipo de apresentação –: entre as histórias edificantes distinguem-se sóbrias informações sobre estações de viagens, amigos hospedeiros, sucesso missionário e semelhantes. "Com sua brevidade e atitude neutra, essas informações estão acima da suspeita de serem composições edificantes ou amenas. Por outro lado, elas não são suficientemente ricas que pudessem ser consideradas como tradições locais de comunidades individuais."[668] DIBELIUS atribuiu essas informações a um texto-fonte, a uma "anotação que se pode chamar de *itinerário*"[669]. DIBELIUS não inclui nesse itinerário o relatório da viagem marítima do cap. 27, para o qual presume, com base em E. NORDEN, uma peça literária já existente, na qual o autor de Atos inseriu algumas notas sobre Paulo, fáceis de serem constatadas. O itinerário constitui a base da descrição das viagens de Paulo 13.4.-21.16 (sem 15.1-34). Exclui do itinerário, além disso, os quatro discursos de Paulo[670] e narrativas avulsas desta parte[671]. Como prova da existência de tais anotações DIBELIUS considera duas coisas; uma vez a menção de estações nas quais nada acontece e que são indiferentes para o objetivo do livro, como Atália (14.25), Samotrácia e Neápolis (16.11), Anfípolis e Apolônia (17.1), Cesaréia e Jerusalém (18.22), a nota sobre a jornada de Paulo de Trôade até Assôs (20.13s.) e a menção do "velho discípulo" Mnasom (21.16); além disso considera como prova tensões no texto que apontam para inserções num texto existente: isso se evidencia de modo especial na história de Listra em 14.8-18, que é narrada somente depois que os missionários já haviam chegado "a Listra e Derbe e regiões vizinhas" e lá pregaram (14.6s.), uma tensão que o "texto ocidental" elimina; de modo

[667] *Aufs.*, p. 172.
[668] DIBELIUS, *Aufs.*, p. 64.
[669] *Ib.* – DIBELIUS desenvolveu essa hipótese em vários ensaios de 1923 até 1947.
[670] At 13.16-41 (Antioquia), 14.15-17 (Listra), 17.22-31 (Areópago), 20.18-35 (discurso de despedida em Mileto).
[671] At 13.8-12 (Elimas), 14.8-18 (cura do paralítico em Listra), 16.25-34 (conversão do carcereiro em Filipos), 19.14-16 (filhos de Ceva), 20.7-12 (Êutico).

semelhante a não-menção do terremoto 16.35 mostra que a narrativa de 16.25-34 foi intercalada; também os discursos revelam-se como intercalações, daí a dupla menção do encerramento do culto na sinagoga 13.42-43 e a notícia posterior sobre conversões (17.34) depois que Paulo "já se havia retirado do meio deles" (17.33).

Embora se possa seguir o itinerário, não se pode delimitá-lo com exatidão. Ocasionalmente o autor de Atos o abreviou (16.6-8; 20.1-4; nomes de regiões e de cidades) ou completou as informações (p. ex., pela caracterização de Filipos 16.12*a*). Como mostram as reduções, não se pode supor que o autor de Atos tivesse incluído o itinerário em bloco em sua obra. Evidentemente só aproveitou o que lhe parecia útil para a apresentação das viagens de Paulo.

A hipótese do itinerário impôs-se amplamente, mas também foi contestada, p. ex., por G. SCHILLE, E. HAENCHEN e H. CONZELMANN, todavia, sem argumentos convincentes[672]. Dúvidas fundamentais levantadas por SCHILLE são sem interesse; sua afirmação de que um itinerário não teria existido como gênero no tempo de Paulo foi refutada por NOCK (p. 499ss.), e a outra afirmação de que, por causa da expectativa iminente da parusia, Paulo não teria mandado fazer essas anotações, não necessita de refutação. CONZELMANN argumenta que num itinerário deveriam ter constado informações sobre acontecimentos presenciados por Paulo (como 2 Co 11.26ss.) e sobre sua correspondência com comunidades. Como, porém, em Atos faltam tais referências, nunca teria existido um itinerário. Isso é uma petição de princípio. A mesma impressão se tem da argumentação referente aos textos individuais que DIBELIUS incluiu no itinerário; aí o autor visitou as comunidades e pediu informações, estudou mapas, combinou roteiros com base em informações avulsas, ou então pôde imaginálas ele mesmo, etc. etc., o que, porém, usou foi um itinerário. Mas o caráter estilístico das respectivas passagens, que levou DIBELIUS a formular sua hipótese, permanece sem explicação. A crítica convence tanto menos quanto CONZELMANN admite a existência de um texto escrito para At 18.18ss.

Conclui-se, portanto, que o autor de fato usou anotações sobre as viagens de Paulo. Não importa no caso se essas são da autoria de um único acompanhante de Paulo ou de vários, se se trata de um único documento ou de vários.

---

[672] Cf. GRAESSER, *ThR* 1960, pp. 124-127; KÜMMEL, *Einleitung*, p. 144s.; VIELHAUER, *GGA 221*, 1969, 4ss.

Se, portanto, se pode pressupor um "itinerário" como fonte literária para At 13-21, surge novamente a *pergunta como deve ser avaliado o "nós"*. Das passagens que para DIBELIUS são indícios para a existência de tal documento, a metade delas são trechos redigidos na 1ª pes. do pl. (16.11; 20.13s.; 21.16), e a outra metade (14.25; 17.1; 18.22) são passagens narradas na 3ª pessoa: isso significa, o "nós" encontra-se em parte do itinerário, mas não é característico para ele. Portanto, também sob o ponto de vista do itinerário não se pode reclamá-lo como indício para uma fonte, tão pouco como sob o aspecto léxico e estilístico. Portanto, jamais existiu uma fonte "nós". Nesse caso, porém, o "nós" tem somente uma explicação. O autor de Atos incluiu o "nós" nos relatos, querendo, com isso, indicar uma participação nas viagens de Paulo em duas partes – com razão ou sem ela –. O "eu" contido no "nós" não é o do autor do itinerário, e, sim, o do autor de Atos.

A isso também não contradiz o fato de que "para o leitor" o nós continua "sem explicação"[673]. Pois não tinha necessidade de explicação. Todo leitor imparcial – e o autor conta com tais leitores – tinha que entendê-lo no sentido de que agora o narrador estava presente, e não viu nenhum problema no fato de o leitor não ficar sabendo sob que condições digamos entre 16.9 e 19 o narrador se havia juntado a Paulo em Trôade e por que em 16.17 tinha desaparecido novamente de sua proximidade. Por outro lado, também não era recomendável para o narrador explicar o aparecimento por meio de tais relatos; por meio deles teria conferido tanto peso aos trechos em "nós" como relatos de testemunho ocular, que isso viria em detrimento da autenticidade das outras partes – e nisso não podia estar interessado.

Fica a pergunta se o autor de Atos foi um *companheiro de viagem de Paulo* – portanto eventualmente como o quer a tradição, Lucas, o médico (Cl 4.14; Fm 24) – conforme o supõem muitos pesquisadores, inclusive M. DIBELIUS e A. D. NOCK. Isso, porém, é impossível, conforme o demonstrou KÜMMEL[674]. O autor incorre em enganos históricos tão compactos sobre a vida de Paulo tais como não podiam ocorrer a nenhum acompanhante; entre esses enganos figuram: a afirmação de que houve uma segunda viagem a Jerusalém antes do concílio dos apóstolos 11.29s.; 12.25, o que está em contradição a Gl 1.17-2.1. A descrição do concílio dos apóstolos segundo a qual Pedro e Tiago defendem a missão gentílica livre da Lei 15.7-21, enquanto de acordo com Gl 2.1ss. quem

[673] KÜMMEL, *Einleitung*, p. 146.
[674] *Einleitung*, pp. 146-153.

a defende é Paulo, conseguindo seu reconhecimento pelos "colunas"; por fim, o "decreto dos apóstolos" 15.23-29, que se encontra em contradição com Gl 2.6-9. A isso se juntam diferenças teológicas; abstraindo de todas as demais: um homem que reserva título e dignidade de um apóstolo exclusivamente para os doze e os nega conseqüentemente a Paulo, embora Paulo tivesse reivindicado para si o apostolado e o tivesse defendido, não pode ter sido um acompanhante de Paulo[675].

O autor de Atos empregou, portanto, o recurso literário do relatório próprio a fim de simular testemunho ocular para alguns períodos da vida de Paulo. Aí parece impor-se a pergunta por que não o fez com mais freqüência, ou por que não perseguiu esse objetivo em acontecimentos mais importantes. Mas as antigas analogias mostram que a introdução da 1ª pessoa não soe coincidir com a descrição de pontos altos, – de modo que a pergunta mencionada não faz sentido. Para a descrição da prisão, do encarceramento e do processo de Paulo em At 21.27-26.32 não podem ser constatadas fontes ou textos já existentes.

Resumindo, deve-se dizer o seguinte sobre o problema das fontes:

1) como texto-fonte pode ser comprovado razoavelmente apenas o itinerário; ele não foi introduzido no livro como um todo, mas fornece o "fio condutor" para 13.4-21.18.

2) uma fonte de origem não-cristã, que originalmente nada tem a ver com Paulo, serve de base para o relato da viagem de 27.1-28.2.

3) o outro material de fontes consiste de narrativas originalmente independentes, dentre as quais uma ou outra pode ter existido em forma literária; a isso se juntam listas de nomes e outras tradições, mas que não podem mais ser definidas como modelos. Estranha que o autor não recorreu às cartas de Paulo.

A espécie das *matérias individuais da tradição*, das pequenas unidades foi elaborada por DIBELIUS em sua contribuição para a edição comemorativa para GUNKEL. Nisso se revelou uma diferença fundamental em relação à tradição a respeito de Jesus na medida em que determinada categoria falta completamente, os "paradigmas" ou os "apotegmas", enquanto, outro gênero, o das lendas, se destaca muito mais. Ocorre também a "novela". Grande parte das narrativas consiste de histórias de milagres, de milagres de cura, libertação e castigo; mas justamente

[675] Se em 14.14 Barnabé, que não era apóstolo, e Paulo são designados como apóstolos, essa titulação deverá integrar a história de Listra (14.8-18) acolhida pelo autor, e dela também deve ter incluído em 14.4.

em Atos pode-se constatar que os milagres podem aparecer em gêneros diferentes. Uma mera história de milagre (novela) temos em 3.1-10 (cura do paralítico). Outros milagres – o ressuscitamento de Tabita (9.36-42), a cura em Listra (14.8-19), a libertação de Pedro (12.3-17) e a de Paulo e Silas (16.25-34), mas também o castigo de Ananias e Safira (5.1-11) – pertencem, por seu estilo edificante e seu interesse em figuras santas, ao gênero da lenda. Outros ainda, que não têm traços novelísticos ou lendários, e que revelam cunho profano, devem ser considerados como "anedotas": o episódio de Malta (28.1-6), o castigo dos filhos de Cevas (19.14-16) e o ressuscitamento de Êutico (20.7-12). Muitas narrativas foram tão incisivamente trabalhadas pelo autor de Atos que sua forma original não mais pode ser reconstruída e seu gênero não pode mais ser constatado, entre elas as duas histórias envolvendo os magos Simão (8.9-24) e Elimas (13.8-12) (novelas ou lendas?), a história de Pentecostes (2.1ss.) e a cura de Enéias (9,32-35). O martírio de Estêvão 6s. ocupa uma posição especial. A lenda, melhor, a lenda pessoal, gênero ao qual também pertencem a conversão do eunuco (8.26-39) e de Cornélio (10s.), é o gênero mais representado em Atos.

O predomínio da lenda pessoal e o interesse no caráter milagroso caracterizam a tradição na qual as comunidades mais antigas guardaram as lembranças dos primórdios do cristianismo. Essas lembranças não se relacionavam a contextos históricos, e, sim, concentravam-se em importantes personalidades individuais, em seus feitos e destinos, importantes para os cristãos. Essas narrativas não tinham – como as tradições de ditos e feitos de Jesus – referência a doutrina, culto e pregação. Algumas devem ter tido raízes locais e devem refletir, de algum modo, a fundação da respectiva comunidade (Samaria 8.5ss.; Listra 14.8ss.). Mas na maioria serviam "para a conversa edificante"[676]. Por isso também a preferência do elemento milagroso. A tradição apresenta as grandes figuras dos primórdios como θεῖοι ἄνδρες. Esses traços não são, como o mostrou DIBELIUS, sinais de vicissitudes posteriores, e, sim, sinal de venerável antigüidade. Mas podiam, visto que lhes faltava a protetora referência à "proclamação" (no sentido mais amplo), degenerar para o fantástico e romântico, como acabou acontecendo nos Atos dos Apóstolos apócrifos.

---

[676] DIBELIUS, *Geschichte der urchristlichen Literatur II*, p. 93. "Seu caráter edificante não reside nem em seu conteúdo didático-religioso, nem em uma relação com o destino do Filho de Deus, e, sim, na descrição do que homens especialmente religiosos e santos acionaram em termos de poderes divinos e experimentaram graças à previsão divina" (*ib.*, 95s.).

A procura de "fontes", por matérias da tradição em Atos, não levou a nenhum resultado especialmente rico, nem em termos quantitativos (descontando o itinerário) nem em termos qualitativos. Tanto mais impressiona que e como o autor produziu com esse material um livro com extensão quase igual a do Evangelho de Lucas e – o que pesa mais – de tom uniforme e com certa coerência.

5. Método de composição e caráter literário

a) O método de composição

A idéia de apresentar uma história coesa da missão e expansão do cristianismo (At 1.8) – também se essa história não tivesse sido concebida como continuação do Evangelho – era nova e incomum; ela sequer podia surgir numa cristandade que aguardava o fim do mundo iminente ou que estava determinada pelo entusiasmo helenista. Mas também não se oferecia sem mais nem menos imediatamente depois do esfriamento da expectativa iminente – isso já se evidencia do fato de que a exposição da história de Atos não encontrou imitação. A jovem cristandade não sentiu a necessidade de uma exposição de sua própria história. Por que motivo e com que finalidade o autor de Atos escreveu tal exposição? Por que a encerrou com a prisão de Paulo em Roma? Por que não antes ou depois? Por enquanto essas perguntas devem ser adiadas. Inicialmente é preciso aceitar o fato de tal exposição e perguntá-la como o autor conseguiu realizar a tarefa auto-imposta.

A *escassez da tradição* e a falta de um modelo dificultaram imensamente a realização da proposta; mas por outro lado também ofereceram ao autor a possibilidade de livre desdobramento de suas capacidades literárias, e ele aproveitou essa possibilidade. A nova tarefa era diferente nos dois sentidos do que no "primeiro livro". Naturalmente teve que juntar material também para esse segundo livro, e com mais trabalho ainda. Mas teve que fazer, das tradições individuais coletadas e de outras informações que conseguiu, reunir um todo coerente, isso é, estabelecer nexos e, sobretudo – do contrário somente teria surgido um conglomerado –, "evidenciar ... o sentido orientador dos acontecimentos"[677]. Sob esses dois pontos de vista queremos caracterizar o procedimento literário[678].

---

[677] DIBELIUS, *Aufs.*, p. 110.
[678] Cf. DIBELIUS, *Aufs.*, p. 108ss;

O *estabelecimento da coesão* foi significativamente mais difícil para a primeira parte do que para a parte referente a Paulo, cuja coesão já estava estabelecida a grosso modo pelo itinerário. Para At 1-12 estava à disposição um pouco mais que uma dúzia de histórias avulsas. Não bastava interligá-las, como na tradição dos Evangelhos – com "e", "naqueles dias", "imediatamente", "dali", etc.; desse modo o material teria acabado depois de algumas páginas e justamente não se teria conseguido a impressão de intervalos de tempo maiores e de crescente expansão do cristianismo. Para produzir essa impressão o autor emprega o recurso dos sumários (como já em Lucas, na esteira de Marcos). Esses sumários generalizam o que os relatos individuais contam. Assim, p. ex., por meio do sumário 4.32-35, a nota individual concreta de que Barnabé teria vendido suas terras e posto o valor da venda à disposição dos apóstolos é generalizada à tese da comunhão de bens espontânea ("comunismo da caridade") da comunidade primitiva de Jerusalém, de modo que a atitude de Barnabé aparece apenas como exemplo de um comportamento geral. Por meio de três grandes sumários, 2.42-47; 5.12-16 e o que acabamos de mencionar, o autor fornece, em intervalos adequados, grandes descrições da situação da comunidade de Jerusalém, de sua vida religiosa, de sua unidade interior e de sua comunhão de bens exterior, de sua reputação no povo em virtude dos milagres dos apóstolos e de seu crescimento sob a direção dos apóstolos. Outros sumários descrevem o crescimento e a propagação da comunidade (6.8; 9.21; 12.24) e despertam assim a impressão de intervalos de tempo maiores entre os acontecimentos avulsos narrados. Na forma de um sumário o autor indica rapidamente a fundação da comunidade de Antioquia (11.19-21) e descreve a atividade de Paulo em Éfeso (19.8-12,17-20).

Além disso estabelece nexos por meio de ligações na composição. Assim prepara o que virá depois: por meio da inserção de duas frases sobre Saulo no martírio de Estêvão prepara a conversão do perseguidor e toda a parte concernente a Paulo, ou por meio da observação redacional 8.4, a missão de Filipe 8.5ss. e dos helenistas 11.19ss.; ou recorre a acontecimentos anteriores: a Estevão em 22.20, à conversão de Cornélio em 15.7, ou ao decreto dos apóstolos em 21.25. Com os recursos mais simples consegue literariamente não apenas uma ligação de um frágil material, e, sim, ocasionalmente também consegue dar a impressão de um nexo "histórico" objetivo dos acontecimentos.

Mais importante, porém, foi para o sucesso do empreendimento a *demonstração do "sentido norteador"*, isso é, a interpretação do evento.

Para isso o autor usa recursos diversos. Um deles é o trabalho literário em cima de episódios individuais da tradição que lhe pareciam apropriados, transformando-os em grandes composições. O programa 1.8 indica o sentido orientador do evento: o testemunho do Evangelho de Jerusalém "até os confins da terra", mas com isso vai além do livro que acaba em Roma e descreve somente o curso do cristianismo para o Ocidente, enquanto ignora o curso para o Norte, o Sul (Egito!) e para o Oriente do ecúmeno. Seja isso motivado pela falta de material, ou pela economia literária, a missão mundial não era tanto um problema geográfico para o autor, a expansão do cristianismo de Jerusalém para os quaro pontos cardeais, quanto um problema histórico e teológico, isso é, histórico-salvífico: o da passagem da salvação dos judeus para os gentios. O autor tratou das duas questões com os recursos de composição supramencionados. Ampliou a história de pentecostes a uma grande narrativa, acrescentou-lhe um longo discurso de Pedro que interpreta o derramamento do Espírito como cumprimento da profecia de Joel, e inseriu, sobretudo, o catálogo dos povos em 2.9-11: assim a história se torna o tipo da missão universal da Igreja universal. E alçou a história de Cornélio, originalmente uma simples narrativa da conversão de um gentio, a uma importância fundamental por meio da visão anteposta (10.9ss.) e do acréscimo da justificação de Pedro perante as autoridades de Jerusalém (11.1-18); ela é paradigma válido para o fato de que a missão entre os gentios sem imposição da lei judaica é da vontade de Deus. Por fim fez com que a mesma idéia fosse defendida pelo apóstolo Pedro e pelo irmão do Senhor, Tiago, e reconhecida pela comunidade de Jerusalém na grande composição do concílio dos apóstolos (15.1-29), que constitui o centro do livro. Ele faz valer esse sentido orientador ainda por meio de outro recurso: por meio da tripla renúncia de Paulo aos judeus em Antioquia da Pisídia 13.46, em Corinto 18.6 e em Roma 28.25-28; o Evangelho, o cumprimento da promessa divina, passa rapidamente pelos judeus endurecidos para os gentios[679].

Também a abreviação do itinerário tem a finalidade de mostrar o sentido orientador dos acontecimentos; isso acontece, p. ex., em 16.6-12, onde o sentido do corte se torna claro pela menção da tripla intervenção do poder de Deus: Paulo é impedido em seu plano de missionar na Ásia Menor e diretamente empurrado para a Europa para a procla-

[679] Sobre o caráter redacional desses textos *vide* DIBELIUS, *Aufs.*, pp. 129; 168 n. 5; HAENCHEN e CONZELMANN, *ad. loc.*

mação do Evangelho; e a abreviação de 20.1-3 está determinada pela idéia de que Paulo está indo rapidamente ao encontro de seus sofrimentos.

Ao lado dos três recursos de composição mencionados em princípio, um quarto não é menos importante, a *inserção de discursos*, mais exatamente: de certo grupo de discursos[680]. São aqueles "cuja existência não é dada naturalmente pela situação"[681], que não têm importância para o curso dos acontecimentos, mas que, não obstante, são de máxima importância no todo do livro, isso é, que se dirigem menos aos ouvintes na situação descrita do que aos leitores do livro. Trata-se do já mencionado discurso de Pedro perante os judeus-cristãos de Jerusalém para a defesa da conversão do centurião gentio Cornélio (11.5-17); do discurso no Areópago (17.23-31) que o autor comunica, embora de Atenas havia somente a registrar um sucesso missionário insignificante, enquanto não transmite discursos de Paulo das cidades de grande sucesso, Corinto ou Filipos; do discurso de despedida de Paulo aos presbíteros de Éfeso em Mileto (20.18-35), que se equipara a uma prestação de contas e testamento de Paulo; do discurso de Paulo preso na escadaria da fortaleza Antônia ao povo revoltado (22.1-21), um discurso que é pouco possível naquela situação, que não contém nenhuma referência ao motivo do amotinamento do povo (21.27-40), mas um relato biográfico sobre sua conversão e sobre sua vocação para missionário entre os gentios no templo. Cabe aqui também em parte o discurso de Estêvão (7.2-53). DIBELIUS mostrou que todos esses discursos foram inseridos pelo autor em importantes momentos críticos da história apresentada e têm a função de interpretar o evento:

> "Eles contribuem com sua parte para tornar compreensível o fato de que o cristianismo se afastou do judaísmo (Estêvão), e defendem o direito da missão entre os gentios (discurso de Paulo perante o povo), mostram que o próprio Deus institui a missão entre os gentios (Cornélio), onde a pregação cristã retoma pensamentos do espírito grego (discurso no Areópago), e indicam tanto o destino passado como o do futuro das comunidades (Mileto) (*Aufs.*, p. 151)."

DIBELIUS demonstrou sobretudo que com a intercalação de tais discursos em pontos importantes, o autor de Atos recorre, para a interpretação dos acontecimentos, a uma técnica da antiga historiografia,

---

[680] Sobre isso especialmente DIBELIUS, *Aufs.*, pp. 120-168; além disso pp. 28-75.
[681] DIBELIUS, *loc. cit.*, p. 131.

que em parte alguma ele se encontra mais enfronhado na tradição da historiografia e exerce com tanta profissionalidade a função do historiador do que nesses discursos.

Como historiador de respeitável habilidade literária, o autor produz de um material relativamente escasso e bastante árido da tradição e de acréscimos próprios uma apresentação histórica coerente, pertinente e conseqüente do caminho do Evangelho de Jerusalém até a capital do mundo. Mas a finalidade do livro não se esgota na apresentação histórica. Com ele, o autor também quer atuar missionariamente, isso significa, neste caso: fazer propaganda para á fé cristã por via literária. Ele usa para esse fim um método indireto. Não é ele mesmo que prega, e, sim, faz outros pregar, Pedro (At 2; 3; 5; 10) e Paulo (13). Também esses discursos (pregações missionárias), que formam um grupo uniforme em termos de estrutura e conteúdo, são composições do autor. Eles variam todos o mesmo esquema já mencionado anteriormente: querigma na forma de uma breve *vita* de Jesus, prova escriturística e admoestação penitencial[682]. Sua função é a de incutir no leitor determinados pensamentos por meio de repetição. Discursos com essa função são estranhos na historiografia antiga. No entanto é pouco provável que o esquema desses discursos missionários se origina de uma tradição da comunidade primitiva, é incerto que tenha sua origem na Igreja da época do autor, duvidoso que deveria servir de modelo para a pregação missionária no tempo de Atos – nesse caso seria de se perguntar porque o autor não deu maior destaque à pregação missionária gentílica "pura", tal como a descreve com os discursos em Listra e no Areópago, e que também estão a serviço do objetivo didático do livro. Mas é evidente que o autor não persegue tais objetivos concretos e atuais. Com os discursos em Listra e no Areópago o autor quer mostrar que a fé cristã pode muito bem concorrer com a filosofia e resolver seus problemas de forma melhor do que ela mesma, e que é capaz de incorporar o conhecimento natural de Deus, de purificá-lo e de desenvolvê-lo sem interrupções à verdade pretendida, mas não atingida. E com aquelas outras pregações missionárias, proferidas por Pedro e Paulo e que não se dirigem apenas a judeus, e, sim, também a gentios (Cornélio), expõe aos olhos do leitor a pregação cristã comum em sua unidade e validade universal e seus conceitos básicos – a atividade de Jesus, sua morte e ressurreição; a pressuposição desses acontecimentos no plano de Deus; como conclusão de ambos, quer incutir a peni-

[682] Cf. DIBELIUS, *Aufs.*, p. 142ss.

tência o mais profundo possível. – Naturalmente também a exposição da história em si, da qual se pode ler com tanta clareza a vontade de Deus, tem o propósito de cooperar para a promoção do cristianismo.

b) O caráter literário

Tanto por seu conteúdo como por sua forma literária Atos não tem paralelos na literatura protocristã. A *inscriptio* πράξεις ou πράξεις τῶν ἀποστόλων na verdade o remete à antiga literatura de atos, mas ela não é do autor. Pois no final do séc. II o livro ainda não possuía um título uniforme. O testemunho mais antigo de seu título atual encontra-se no Cânon Muratori: "*acta autē omniû apostolorum sub uno libro scribta sunt*" (l. 34s.). Irineu, porém, intitula o livro: "*Lucae de apostolis testificatio*"; e Tertuliano: "*Commentarius Lucae*". Essas divergências nos levam a supor que a obra sequer havia recebido um título por parte de seu autor.

Com gêneros comparáveis da literatura antiga Atos sempre revela *parentesco* apenas em determinados traços, não como um todo. Isso vale em primeiro lugar para a literatura do gênero "πράξεις"[683], na qual o título, afinal, leva a pensar antes de mais nada e que não descreve a vida e o caráter do respectivo "herói", e, sim, narra seus "feitos" como provas de sua missão divina – no entanto, a cada vez somente de um herói, não de vários, como em Atos. Relacionou-se Atos também com a aretalogia ou com a aretalogia da missão, que glorificam os feitos ou a jornada triunfal de uma divindade; mas ela não descreve a Jesus desse modo – sem falar do fato de que "aretalogia não é um conceito de gênero fixo"[684] e seria melhor falar de elementos aretalógicos. Ademais os milagres não predominam em Atos, por mais numerosos que sejam. Também os περίοδοι e os ὑπομνήματα não são paralelos autênticos, visto que Atos não relata aventuras de viagem por causa delas mesmas, nem consiste de "feitos memoráveis" ou de "anotações". À categoria dos romances de viagem e das πράξεις pertencem os livros de atos dos apóstolos apócrifos[685].

O autor do livro de atos canônico quer ser historiador, quer escrever história e dispõe de vários recursos técnicos e literários da historiografia. Ele sabe mostrar nexos, interpretar o sentido dos acontecimentos

---

[683] U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, in: *Die griechische und lateinische Literatur,* 1912, p. 262s.
[684] Referente à aretalogia cf. D. ESSER, *Formgeschichtliche Studien,* p. 98ss.
[685] A eles remete E. NORDEN, *loc. cit.*, p. 313ss.

(discursos), sabe alternar apanhados resumidos com extensas descrições, acentuar e desenhar com poucos traços quadros impressionantes (cf. a descrição de Atenas em 17.16ss.). Como historiografia seu livro deve ser entendido em termos absolutos em seu sentido; mesmo que apresente uma história religiosa. Inserções biográficas – na forma de discursos e sem querer ser completo (22; 26) – cabem bem numa obra histórica. O que, porém, separa Atos de antigas historiografias, também da "monografia histórica", categoria na qual CONZELMANN quer enquadrar Atos (p. 6s.), é a falta do interesse cronológico e a finalidade didática do livro.

At não se integra em nenhum gênero literário antigo, tão pouco como os Evangelhos, e também não criou um gênero cristão. Atos é singular, e não representa nenhum gênero. Por outro lado, essa posição singular não é tão surpreendente: também sobre o caráter literário da *Vita Apollonii*, por exemplo, – se biografia, romance de viagem, romance de tendência, aretalogia – os filólogos também não são unânimes por razões semelhantes[686].

6. Tendência teológico-eclesiástica

No que segue, trata-se principalmente de pensamentos teológicos de Atos, os quais podem ser designados com CONZELMANN[687] de "quadro histórico", e depois especificamente da concepção que levou à criação da obra lucânica em dois volumes.

a) Quadro histórico

Tendo resumido os acontecimentos individuais conhecidos desde a ascensão e pentecostes até a atuação de Paulo em Roma em uma unidade, o autor caracterizou esse período como um todo coeso; e ao tê-los colocado sob o ponto de vista de 1.8 – curso do Evangelho de Jerusalém até os confins da terra –, interpretou essa história como uma *época especial da história salvífica.* Nos discursos ele constantemente conecta essa época com as duas outras, à do tempo de Jesus e à do tempo de Israel; novamente mostra que na história de Jesus e na da Igreja se cumpriram e se cumprem as promessas, que Deus executa seu plano salvífico. Reiteradamente conecta essa época histórico-salvífica com a

---

[686] Cf. G. PETZKE, *Die Tradition über Apollonius von Tyana*, p. 50ss., e ESSER, *loc. cit.*, pp. 58ss.; 98ss.

[687] *Apostelgeschichte,* p. 9.

história mundial; não somente pelo fato de mencionar personalidades da vida política daqueles tempos; ele também caracteriza o cristianismo como grandeza histórica, que é assunto em voga no mundo de então[688]. A época da Igreja começa – depois do tempo de preparação de At 1 – com o derramamento do Espírito Santo e termina com a parusia (1.11; 3.21 *et passim*). Teria o período descrito em Atos uma importância histórico-salvífica especial dentro dessa época, de modo que o fim de Paulo marcou uma incisão, ou teria ele somente a posição de antiguidade em relação às épocas subseqüentes, de modo que a exposição também poderia ter terminado em outro momento?[689]

Está evidente que o autor está interessado na *continuidade da história salvífica*, mas de igual modo que quer mostrar cesuras em seu transcurso terreno, que tenta discernir o permanente do passado. Assim como estruturou o tempo de Jesus, também estruturou o tempo descrito em Atos. Por meio da bipartição de Atos, ele marca dois períodos[690]: o da comunidade primitiva e o da missão mundial. O primeiro se distingue do segundo por características irrepetitíveis, historicamente únicas e por isso pertencentes ao passado: por meio das testemunhas oculares da atividade e ressurreição de Jesus, do apostolado dos doze, pela vinculação à Lei e pela comunhão de bens. Esse período é substituído pelo segundo, caracterizado pela missão mundial e pela isenção da Lei dos gentílico-cristão. Não obstante, os dois períodos estão inseparavelmente interligados, havendo uma transição como que sem interrupção; em ambos reina o Espírito, o segundo não é apenas preparado pelo primeiro – missão em Samaria, conversão paradigmática de um gentio (Cornélio), missão gentílica (11.19ss.) – mas é propriamente primeiro legitimado por decisão da comunidade primitiva – concílio e decreto dos apóstolos[691]. Não é a viagem de Paulo em At 13s.,

---

[688] "Pois isso não aconteceu em algum recanto" (At 26.26); o cristianismo é "uma seita da qual somente se sabe que é impugnada em toda parte" (At 28.22; cf. tb. 17.6).

[689] Do ponto de vista literário, naturalmente Atos é uma obra completa; não há razão para se supor que o autor ainda teria planejado um terceiro livro (sobre a missão na Espanha e o martírio de Paulo). O fato de Atos não relatar o martírio de Paulo não tem nada de estranho; isso se deve à economia literária do livro; o autor quis concluir sua obra com a frase "triunfal" de que Paulo teria anunciado o Evangelho publicamente, sem impedimento". Para esse fim já havia anunciado aos leitores o martírio em um contexto adequado, e por isso não havia necessidade de referi-lo. "*We do not feel that our Iliad is incomplete because it does not describe the death of Achilles*" (Nock, *loc. cit.*, p. 499).

[690] Referente ao que segue, cf. Conzelmann, pp. 7ss.; 10ss.

[691] Cf. Haenchen e Conzelmann, *ad. loc.*

com a qual começa a missão mundial, e, sim, primeiro o concílio dos apóstolos é o acontecimento que, por meio de seus protagonistas principais Pedro e Tiago, os representantes da comunidade primitiva, que encerra o primeiro período e, simultaneamente, inaugura o segundo. "Desse modo está preservada a continuidade histórico-salvífica entre a Igreja e Israel juntamente com a promessa, conforme o mostra a continuidade intra-eclesial como processo histórico."[692]

Portador da continuidade é Paulo. Mas ele o é como transmissor da proclamação cristã comum (13.16-41; 17.3; 20.21, *et passim*), daquilo, portanto, que em 2.42 se chama "a doutrina dos apóstolos", e ele o é como delegado da comunidade primitiva. De acordo com Atos, ele mesmo não é apóstolo – o apostolado está reservado aos doze –, antes está subordinado aos apóstolos: ele tem que ser aceito por eles (9.26-30) e pode, isso é, tem a permissão para empreender sua primeira jornada missionária entre os gentios somente como enviado da comunidade de Antioquia sob a jurisdição de Jerusalém e como acompanhante de Barnabé, homem de confiança da comunidade de Jerusalém (13.1-3; cf. 11.22-24). Também na segunda viagem missionária ele tem a função de delegado da comunidade primitiva; é ele quem promulga o decreto dos apóstolos (16.4). Não se deveria negar que em Atos está presente o conceito da *successio apostolica*[693]. Certamente ele não está elaborado de forma tão compacta como nas Pastorais – afinal, o autor não escreve uma ordem eclesiástica, mas uma história da missão –, mas determina a relação de Paulo com os "apóstolos" por um lado, por outro determina a relação com os presbíteros. A instalação de presbíteros na verdade é relatada somente uma vez (At 14.23), ma é evidentemente pressuposta tacitamente alhures, visto que Paulo chama "os presbíteros da comunidade" de Éfeso para Mileto (At 20.17). Seu grande discurso de despedida em Mileto (20.18-35) é seu testamento, no qual institui os presbíteros como seus representantes e sucessores em pregação, cuidado pastoral e direção da Igreja, assim como ele mesmo se tornara representante e sucessor dos apóstolos instituídos pelo próprio Senhor. O tempo da missão mundial entra igualitariamente no lugar do tempo da comunidade primitiva[694].

---

[692] CONZELMANN, *Apg.*, p. 8.

[693] Contra CONZELMANN, *Apg.*, p. 11; cf. G. KLEIN, "Die zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee", *FRLANT 77*, 1961; E. KÄSEMANN, *Der Ruf der Freiheit*, 4ª ed., 1968, p. 163.

[694] CONZELMANN, p. 8s.

O autor, porém, não vê a continuidade garantida tanto pela instituição de cargos, e, sim, mais pela *tradição da doutrina apostólica*; ele "não conhece um desenvolvimento da doutrina"[695]. Seu verdadeiro interesse teológico reside na comprovação de que através dos apóstolos, do missionário mundial Paulo e dos presbíteros da comunidade essa tradição chegou de Jesus até o presente de modo inalienado, que *via traditionis* existe a intrépida conexão da Igreja atual com Jesus. Por isso não conhece a concepção de uma decadência da Igreja, e sim, somente a ameaça por falsos mestres vindos de fora, contra os quais a Igreja tem que proteger-se por meio da permanência na doutrina apostólica.

Com relação ao término do tempo da Igreja primitiva poder-se-ia construir uma correspondência entre esse período e a época de Israel, e em conformidade com isso uma correspondência entre o período da missão mundial iniciado com o concílio dos apóstolos e o tempo desde a criação até Israel, no qual Deus também não se deixou ficar sem testemunho (14.14-18; 17.23ss.). Mais importante, porém, do que essa conjetura é a constatação de que Paulo lança a ponte para o presente[696], de modo que, portanto, o período após o concílio dos apóstolos desemboca no presente da Igreja sem interrupção histórico-salvífica.

b) Lucas e Atos como unidade

Daquilo que analisamos se evidencia no que consiste a unidade da obra de Lucas em dois volumes. Com freqüência se tentou determinar a relação entre os dois livros de tal modo que em Lucas estaria sendo descrita a história do Jesus terreno, e em Atos a história do Jesus glorificado. Esse esquema, porém, corresponde pouco ao conteúdo de Atos. De uma concepção do Cristo presente, como é esboçada, por exemplo, no final de Mateus ou até mesmo como a temos na teologia de Paulo não há vestígios em Atos. As poucas intervenções do Glorificado por meio de sonhos ou outros fenômenos supranaturais (9.4ss.; 16.7; 18.9s.; 22.18ss.; 23.11) não justificam a mencionada caracterização de Atos. Antes se poderia concordar com a tese de H. VON BAER[697] de que Lucas narraria a história de Jesus, e Atos, a história do Espírito. Pois,

---

[695] *Ib.*, p. 11.
[696] *Ib.*, p. 8s.
[697] *Der Heilige Geist in den Lukasschriften*, 1926.

com efeito, o Espírito está caracterizado em Atos como o poder dominante. Mas nessa interpretação se nivela a diferença entre as duas obras na medida em que também Jesus é receptor e portador do Espírito como seus discípulos no pentecostes, o missionário mundial Paulo e os convertidos (8.15ss.; 10.44ss.; 19.2ss.), de modo que a intencionada determinação da relação não confere.

Mas justamente isso deve ser significativo. Com relação ao grande número de Evangelhos e Atos dos Apóstolos cristãos-primitivos, que em nenhum caso foram ligados entre si em uma obra de continuação, se evidencia a imensa relativização que existe na equiparação do "Evangelho" com o πρῶτος λόγος com uma história da missão como o δεύτερος λόγος. Ninguém expressou essa relativização com maior nitidez do que F. OVERBECK: "Nada é mais característico para a concepção de Lucas da história evangélica, conquanto vê nisso um objeto da historiografia, do que sua idéia de acrescentar ao Evangelho uma história dos apóstolos como continuação. Isso supõe uma falta de tato de dimensões histórico-mundiais, o maior excesso da posição errada, a qual Lucas se propõe a si mesmo como objeto"[698]. Essa coordenação das duas obras é compreensível somente sobre o pano de fundo da concepção histórico-salvífica do autor, e mostra que a segunda obra não tem a função subordinada de explicitar a primeira. E. KÄSEMANN tira daí a conclusão correta de que a proclamação de Lucas "não se limita exclusivamente o Evangelho de Jesus"[699]. Parece-me que KÄSEMANN é aquele que como ninguém destacou com precisão a essência da concepção de Lucas:

> "Nela se contempla (a Jesus) como o começo da história da salvação em sua última fase, ao mesmo tempo que se incorpora dentro dela. ... A Igreja encampou seu Senhor. Ele permanece seu Senhor, mas está de tal modo integrado nela que não mais se torna seu constante juiz. Como exaltado, ele está sentado à direita do Pai e aguarda a consumação dos seus. Na terra, porém, ele é representado pela Igreja em virtude do Espírito e dos dons que lhe foram outorgados"[700].

[698] No original: *"Nichts is bezeichnender für de Auffassung des Lukas von der evangelischen Gescchichte, sofern er darin ein Objekt der Geschichtsschreibung sieiht, als sein Gedanke, dem Evangelium eine Apostelgeschichte als Fortsetzung zu geben. Es ist eine Taktklosigkeit von welthistorischen Dimensionen, der grösste Exzess der falschen Stellung, die sich Lukas zum Gegenstand gibt"*. – *Christentum und Kultur*, 1919, p. 78.

[699] *Loc. cit.*, p 167.

[700] *Ib.*, p. 168; a exposição geral pp. 155-173.

Do ponto de vista histórico-teológico, de fato se deverá enxergar aqui uma analogia à Epístola aos Efésios[701], a uma concepção que mais tarde foi desenvolvida à teoria do *Christus prolongatus*. O empreendimento de Lucas é uma tentativa de superar, em uma situação histórico-eclesiástica e histórico-teológica, o problema da relação do cristianismo que se tornou uma grandeza histórica com seu início cada vez mais distante.

c) Finalidade da obra em dois volumes

Com o que foi dito, razão e finalidade da redação já estão esboçadas no essencial. No entanto, a obra em dois volumes mostra que seu autor persegue diferentes finalidades, uma finalidade intra-eclesiástica e outra *extra-eclesiástica*. Por um lado, como o mostram os dois proêmios, o autor quer promover a causa do cristianismo, dirige-se, portanto, a pessoas de fora, não, porém, a pessoas sem qualquer conhecimento – pois sem certo conhecimento prévio do cristianismo e do judaísmo, seus livros seriam incompreensíveis –, e, sim, a simpatizantes e não-cristãos interessados. A eles quer demonstrar com sua exposição histórica, que satisfaz às exigências de pessoas de formação literária, a verdade do cristianismo. Nesse contexto cabe também a apologética política muitas vezes observada em Lucas e em Atos. Na exposição do processo contra Jesus (At 22ss.) os romanos são desonerados e os judeus são onerados; em Atos destaca a atitude quase sempre correta das autoridades romanas e acentua que os cristãos são politicamente inofensivos e leais ao Estado.

A *finalidade eclesiástica* consiste em proporcionar à Igreja de seu tempo uma autocompreensão clara e sólida. Ela deve estar cônscia de que, dentro dos parâmetros da história salvífica dirigida por Deus, ela é o verdadeiro povo de Deus, isso é, a herdeira legítima do judaísmo; com ele está unida pela esperança da ressurreição, considerada como cerne propriamente dito da fé cristã, mas separada dele pelo conhecimento do Messias verdadeiro; ela possui o AT como o livro das promessas divinas, cuja compreensão cristológica e histórico-salvífica o próprio Ressuscitado lhe revelou (Lc 24.25ss., 44ss.). A Igreja deve reconhecer que tem a tarefa de levar o testemunho de Jesus "até os confins da terra" (At 1.8), que nisso deverá enfrentar os perigos interiores e exteriores profetizados no destino de Paulo (At 20.18ss.), e ter a

[701] KÄSEMANN, *loc. cit.*, p. 168.

certeza da destinação histórico-salvífica de que, como Igreja combatente e sofredora, será a triunfante. Deverá saber, finalmente, de que, em virtude da tradição e sucessão apostólica, ela é a representante de seu Senhor celestial na terra. – Em outras palavras: A obra em dois volumes dá à Igreja o mito de sua autoridade na forma de uma história de seu passado.

A Igreja aceitou o projeto de Lucas apenas parcialmente. Inicialmente separou o Evangelho de Lucas de Atos e o canonizou primeiro. Quando, mais tarde, também canonizou o Livro de Atos, nunca mais o uniu ao πρῶτος λόγος. Na tradição manuscrita quase sempre o ligou com o apóstolo, e na maioria das vezes com as epístolas católicas. Esses dados da história do cânon e histórico-textuais mostram que a Igreja negou a coordenação lucânica de história de Jesus e história da missão e restabeleceu a diferença qualitativa entre ambas. Mas a canonização de Atos também mostra que a concepção do apostolado aqui desenvolvida foi um apoio indispensável para a autocompreensão, a consciência histórica e a auto-afirmação da Igreja.

7. Autor, data e lugar da redação

Que o *autor* de Atos e de Lucas não pode ter sido um companheiro de viagem de Paulo, já vimos (*vide acima* p. 420ss. Portanto também não pode ter sido Lucas, o médico (Cl 4.14). M. DIBELIUS manifestou reiteradas vezes a opinião "de que um livro que ostentava determinado nome dedicatório, não pode ter aparecido no mundo sem nome do autor, que portanto se deve tomar a sério a tradição que indica Lucas como seu autor"[702]. Mas esse argumento inicialmente sedutor não é consistente; pois A. D. NOCK e E. HAENCHEN mostraram que uma dedicatória de um livro significava apenas que se solicitava à pessoa homenageada que publicasse a obra, e que, além disso, existiram livros na antiguidade que têm uma dedicatória, não, porém, o nome de algum autor[703]. Portanto o autor de Lucas e de Atos também não pode ser identificado pelos costumes livrescos antigos; ele permanece anônimo.

A data da redação de Atos pode ser determinada apenas aproximadamente. *Terminus a quo* é Lucas (depois do ano 70), *terminus ad quem*

[702] *Aufs.*, p. 85 n. 2; além disso, *ib.* p. 60 n. 6; 79ss.; 126ss., *et passim*; *Geschichte der urchristlichen Literatur* I, p. 47; II, p. 101.

[703] Assim, p. ex., a Carta de Diogneto e os quatro livros *ad Herenium* sobre a retórica.

é a primeira referência exterior ao Livro na *Espistola Apostolorum*, que não pode ser datada com certeza (talvez 1ª metade do séc. II). Houve quem quisesse determinar o *terminus a quo* para o ano de 95 d.C., provando que Atos 5.36s. seria dependente de Josefo *Antiq.* XX § 97ss., mas essa dependência não existe[704]. Do fato de não haverem sido usadas as cartas paulinas tirou-se conclusões opostas: ou ainda não teria existido uma coleção de cartas paulinas, portanto Atos teria sido escrito no final do séc. I; ou o autor teria ignorado essas cartas conscientemente, o que possibilita uma datação tardia entre 115 e 130. Mas a segunda concepção pressupõe a tendência de, por meio da glorificação de Paulo, desvalorizar suas cartas – um empreendimento tanto sem perspectivas como improvável. A primeira opinião parece a mais verossímil. Datando-se Lucas para o ano 80 mais ou menos, pode-se datar Atos para o ano 90 aproximadamente; mas não se passa de conjeturas.

Tampouco na pergunta pelo lugar da redação. Para nenhuma das respostas propostas – Roma ou uma fundação paulina na Ásia Menor, Macedônia e Grécia – podem ser aduzidos argumentos plausíveis. Contra Roma se argumenta com o fato de que o autor nada sabe de Pedro em Roma. Também o território sírio-palestinense parece prejudicado, visto que o autor tem concepções incorretas da geografia da Palestina. Deveríamos admitir tranqüilamente que essa pergunta pelo lugar da redação, aliás no mais sem importância, é insolúvel.

Conclusão do capítulo III

Para concluir, algumas observações sobre a história da forma dos Evangelhos. O que foi dito a respeito das particularidades literárias e teológicas de cada um dos sinóticos não precisa ser repetido; basta destacar o seguinte: A recepção de Q e matéria exclusiva no quadro de Marcos em Mateus e Lucas não rompeu esse quadro. Tampouco a multiplicação das histórias pascoais; antes, ela satisfez uma necessidade que havia sido despertada por Mc 16.1-8. Nem mesmo a anteposição das histórias da infância de Jesus em Mateus e Lucas rompeu o esquema, ou modificou em princípio o tipo representado por Marcos. Nesse sentido poder-se-ia ver em Mateus e Lucas meramente leves variações da forma literária do "Evangelho" que apareceu pela primeira vez em Marcos.

---

[704] Dibelius, *Aufs.*, p. 159ss.

Mas Lucas deve ser avaliado de outro modo, como já vimos. Como πρῶτος λόγος de uma obra de história em dois volumes, o livro representa algo bem diferente. Seu autor transformou Marcos, em todo caso em sua intenção, em uma biografia de Jesus. E nem são tanto as intervenções biográficas e historizantes individuais nos textos à disposição que realizam essa modificação; pois indícios para isso já existiam em Marcos. A modificação remonta, antes, a três fatores: ao proêmio que provê a apresentação a seguir com um sinal historiográfico, à inserção de elementos que indicam a continuação (Lc 24!) e à anexação dessa continuação. Com isso o "Evangelho" foi privado de sua autonomia e abandonado o modelo de Evangelho representado por Marcos.

Com essa constatação no entanto não estamos defendendo a redução dos Evangelhos (a Marcos e João, ou somente a Marcos) hoje propagada cá e lá, ou até mesmo a dissolução do conceito "sinóticos". Pois também Lucas forma uma unidade com Marcos e Mateus em sua matéria, estrutura e forma, e poderia, não fossem os três fatores mencionados, se não constasse no "contexto" antes do proêmio e Atos, ser considerado perfeitamente como um livro de Evangelho. Naturalmente não se quer minimizar ou harmonizar as diferenças teológicas entre as diferentes obras. Mas também não devem ser alçadas a critérios decisivos em questões da forma literária. Pois não são capazes de abolir dois fatos: 1) que as três obras se constituem em grande parte do mesmo material e 2) que Mateus e Lucas incluíram esse material no esquema de Marcos, quer dizer que adotaram a forma existente em Marcos. Em face desse fato, desvios de teologúmenos específicos de Marcos não dão o direito de negar às respectivas obras o enquadramento à mesma forma literária. Afinal não foi a pesquisa moderna que criou o conceito de gênero literário "Evangelho", e, sim, a Igreja Antiga, e nisso comprovadamente não se orientou em Marcos (cf. § 17).

Essas obviedades devem ser acentuadas com relação às exageradas teses de W. MARXSEN, S. SCHULZ, E. GÜTTGEMANNS e outros. GÜTTGEMANNS formula essa posição assim:

> "Como o conteúdo teológico enunciado pelos três sinóticos diverge acentuadamente um do outro, apesar da semelhança em material e composição (!), surge, sob essas condições, até mesmo a pergunta se a suposição de uma forma do Evangelho comum aos sinóticos é sustentável... Em última conseqüência isso significaria que, por causa das grandes diferenças teológicas, os três sinóticos certamente são comparáveis parcialmente no que diz respeito a seu material comum, não, porém, no

> que diz respeito a sua forma comum, porque não existe forma comum. Sob essas circunstâncias, Marcos seria o único exemplar da forma do Evangelho. Os 'sinóticos' apenas informam sobre a história da tradição do material 'sinótico', mas não sobre a história da tradição da forma dos Evangelhos" (*Offene Fragen*, p. 179).

Ora, com a mesma lógica se poderia afirmar que a *Electra* de Sófocles e a de Eurípedes, visto que seu "conteúdo" "difere" das *Coéforas* de Ésquilo, 1) não seriam tragédias e 2) não seriam tragédias de Electra; sob essas circunstâncias ambas as coisas somente valeriam para as *Coéforas.*

Do ponto de vista da história literária, a forma do Evangelho não sofreu um desenvolvimento especial de Marcos para Mateus. Somente no Evangelho segundo João ela encontra uma real reformulação.

CAPÍTULO IV

O CICLO JOANINO

§ 28. O EVANGELHO SEGUNDO JOÃO

Comentários:

HNT: W. BAUER, 3ª ed., 1933; HThK; R. SCHNACKENBURG I. II (cap. 1-12), 1965/71; KNT: T. ZAHN, 5ª/6ª ed., 1921; MeyerK: R. BULTMANN, 11ª ed., 1950; NTD: S. SCHULZ, 1972; ÉtB: M.-J. LAGRANGE, 5ª ed., 1936.
E. C. HOSKYNS, 1947; A. LOISY, 2ª ed., 1921; H. ODEBERG, 1929.
A. SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes*, 1930; J. WELLHAUSEN, 1908.

Relatórios de pesquisas:

W. BAUER, *ThR NF 1*, 1929, p. 135ss.; E. HAENCHEN, *ib.* 23, 1955, p. 295ss.; R. SCHNACKENBURG, "Nt. Theologie. Der Stand der Forschung", *Biblische Handbibliothek I*, 1963, p. 107ss.
E. MALATESTA, "St. John's Gospel 1920-1965", *AnBibl 32,* 1965.
H.-O. METZGER, "Neuere Johannesforschung", *VF 12,* 1967, p. 2, 12ss.

Estudos:

H. BECKER, *Die Reden des Joh und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede*, hg v. (ed. por) R. BULTMANN, *FRLANT 68,* 1956.
J. BECKER, "Aufbau, Schichtung und theologiegeschichtliche Stellung des Gebets in Joh. 17", *ZNW 60,* 1969, p. 56ss.
______, "Wunder und Christologie. Zum literarkritischen und christologischen Problem der Wunder im Joh", *NTS 16,* 1969/70, p. 130ss.
______, "Die Abschiedsreden Jesu im Joh.", *ZNW 61,* 1970, 215ss.
R. BULTMANN, *RGG III,* 3ª ed., 1959, cl. 840ss. (bibliografia).
______, *Exegetica*, 1967, p. 10ss., 55ss., 124ss., 230ss.
O. CULLMANN, "Urchristentum und Gottesdienst", *AThNT 3,* 2ª ed., 1950.
______, *Vorträge und Aufsätze,* 1966, pp. 169-191, 232ss., 260ss.
H. C. DODD, *The Interpretation of theFourth Gospel,* 1953.

_____, *Historical Tradition in the Fourth Gospel,* 1963.
R. FORTNA, "The Gospel of Signs; a Reconstruction of the Narrative Sources Underlying the Fourth Gospel", *SNTSMS 11,* 1970.
E. GRÄSSER, "Die antijüdische Polemik im Joh.", *NTS 11,* 1964/5, p. 74ss.
R. GYLLENBERG, "Die Anfänge der joh. Tradition", *BZNW 21,* 1954/5, p. 144ss.
E. KÄSEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen II,* 1964, p. 131ss., 155ss.
_____, *Jesu letzter Wille nach Joh 17,* 3ª ed., 1971.
K. G. KUHN, "Joh und Qumrantexte, *Suppl. Nov Test 6,* 1962, p. 111ss.
B. NOACK, *Zur joh. Tradition:* Publications de la Société des Sciences et les Lettres d'Aarhus, Série de Théologie 3, 1954.
E. PERCY, *Untersuchungen über den Ursprung der joh. Theologie,* 1939.
M. ROBINSON, "Die johanneische Entwicklungslinie", in: H. KÖSTER-J. M. ROBINSON, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums,* 1971, p. 216ss.
E. RUCKSTUHL, "Die literarische Einheit des Joh", *Studia Friburgensia,* NF 1, 1951.
L. SCHORTTROFF, "Der Glaubende und die feindliche Welt". Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Joh, *WMANT 37,* 1970.
S. SCHULZ, *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Joh,* 1957.
_____, "Komposition und Herkunft der joh. Reden", *BWANT 5. Folge 1,* 1960.
_____, *Die Stunde der Botschaft,* 1967, p. 297ss.
E. SCHWEIZER, "Ego eimi ...", *FRLANT,* NF 36, 1939.
H. M. TEEPLE, "Qumran and the Origin of the Fourth Gospel", *Nov. Test 4,* 1960, p. 6ss.
W. WILKENS, *Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums,* 1958.
P. WINTER, *Historical Tradition in the Fourth Gospel,* 1963

1. Da história da pesquisa

"O quarto Evangelho apresenta-se evidentemente como a cunha de uma abóbada que atualmente não é capaz de se sustentar. Se o pudermos compreender, compreender como surgiu e o que quer, aí então saberemos o que era realmente o cristianismo primitivo, e somente quando compreendemos mais ou menos o NT como um todo, estaremos em condições de resolver o enigma joanino." Essa constatação mais resignada do que alvissareira de C. H. DODD do ano de 1936[705] resume

[705] *The Present Task,* 1936, p. 29.

o resultado de um trabalho de pesquisa de mais de um século; o Evangelho segundo João revelou-se mais e mais no decurso dos anos como *o* mistério do cristianismo primitivo. A pesquisa de João não levou, a exemplo da dos sinóticos, a resultados ao menos na forma de hipóteses de trabalho comprovadas e amplamente reconhecidas; por isso ela não precisa ser apresentada, por mais interessante que seja sob pontos de vista metodológicos. Queremos caracterizar brevemente apenas os temas mais importantes e que hoje ainda o são.

O mais antigo é a erroneamente chamada *questão da "autenticidade"*, ou seja, a pergunta se o autor é João, o filho de Zebedeu; essa pergunta foi considerada por um período indevidamente longo no séc. XIX e XX como "*a* questão joanina", mas remonta ao séc. II. O Evangelho de João foi acolhido no cânon sob a condição de que seria a obra do filho de Zebedeu, portanto, de um "apóstolo". O próprio livro não revela essa pretensão em nenhuma linha e também não nas entrelinhas. Não se sabe quando e onde a afirmação da autoria apostólica foi feita pela primeira vez. Ela ocorre pela primeira vez em Irineu (ca. 180), que já a pressupõe e a defende com veemência. Pois em seu tempo e ainda mais tarde, no início do séc. II, a tese era contestada em círculos eclesiásticos. Essa contestação era motivada pelo uso que os montanistas e vários círculos gnósticos faziam do Evangelho tido por eles em alta estima, mas também foi possível somente com base no fato de que a tese da autoria "apostólica" do Evangelho de João era dúbia e de data recente. Mesmo assim a tese se impôs e não foi mais contestada desde os meados do séc. III até a virada do séc. XVIII para o séc. XIX. Na verdade, tinha-se consciência da singularidade de João em relação aos outros Evangelhos, mas isso foi considerado positivo; o Evangelho de João era superior a eles como o "Evangelho pneumático" (Orígenes), ou como o "único e verdadeiro, o Evangelho principal" (Lutero). Quando, no séc. XVIII/XIX, a pesquisa histórica começou a explorar os Evangelhos criticamente como fonte para a reconstrução da vida de Jesus, a diferença entre o Evangelho de João e os sinóticos levantou a pergunta qual deles teria o maior valor como fonte. Essa pergunta foi discutida inicialmente como o problema da autoria. Se o autor de João foi o filho de Zebedeu e "apóstolo", então seu livro era relato de testemunha ocular, confiável e "autêntico". No entanto, esse procedimento não levava a uma solução, pois, conforme tradição eclesiástica, também Mateus era o relato de uma testemunha ocular, confiável e "autêntico". Mas a fascinação irradiada por João lhe garantiu uma preponderância sobre Mateus e sobre a superioridade numérica dos sinóticos, tanto em

SCHLEIERMACHER quanto nos teólogos conservadores de ambas as confissões, e torna compreensível a paixão com que se defendeu a autoria do filho de Zebedeu quando esta era contestada. Isso foi feito – depois de algumas matizes preliminares – pela primeira vez em 1920 por K. G. BRETSCHNEIDER[706], com fortes argumentos: com a incompatibilidade entre a apresentação joanina do ensino de Jesus e a dos sinóticos, com a ausência de elementos judaicos no Evangelho de João e com seu testemunho exterior tardio[707]; depois em 1844 e 1847 por F. C. BAUR[708], que continuou nessa linha de crítica radical, mas que também alçou essa crítica a um nível mais elevado, perguntando pela tendência de João e por seu enquadramento na história do cristianismo primitivo; BAUR chegou à conclusão que o Evangelho de João "não quer ser um Evangelho rigorosamente histórico, mas subordina seu conteúdo histórico a uma idéia sobreposta ao todo"[709] e que historicamente o Evangelho de João tem seu lugar na fase final do ajuste entre cristianismo judaico e cristianismo gentílico (2ª metade do séc. II). Com esse questionamento – não com suas respostas – BAUER ofereceu uma alternativa positiva à "questão da autenticidade", e encaminhou uma pesquisa histórica também do Quarto Evangelho. Essa pesquisa, porém, não conseguiu desdobrar-se livremente por decênios, porque deixou arrastar-se pelos intransigentes defensores da tradição ao totalmente supérfluo "debate da autenticidade", quanto à quantidade do papel impresso tão produtivo quanto objetivamente estéril. Primeiro a vitória da teoria das duas fontes, sobretudo o reconhecimento da prioridade de Marcos, possibilitou uma pesquisa histórica do Evangelho de João, tal como BAUR a havia exigido; quem hoje acha que deve prevalecer, quaisquer que sejam as razões, a autoria do filho de Zebedeu para João, faz isso sem a paixão de outrora e na forma essencialmente mais discreta de que João teria preservado na memória algumas lembranças mais confiáveis do que os sinóticos (para o que, no entanto, não se precisa recorrer ao filho de Zebedeu; para isso basta um método histórico claro).

O segundo tema da pesquisa joanina é a *crítica literária*. Ela surgiu, na verdade, em conexão com a pergunta pela autenticidade, mas foi aos poucos distanciando-se dela e se fez independente. Tentou-se

---

[706] *Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis, apostoli, indole et origine.*

[707] Cf. KÜMMEL, *Einleitung*, p. 163; Idem: *Das NT*, p. 101s.

[708] *Über die Komposition und den Charakter des johanneischen Evangeliums*, 1844; *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zueinander, ihren Charakter und Ursprung*, 1847.

[709] *Kritische Untersuchungen*, p. 108; citação em KÜMMEL, *Das NT*, p. 170.

separar no Evangelho, por meio de crítica das fontes, autêntico de não-autêntico[710]; nessa tentativa atribuíram-se a João, filho de Zebedeu, ora os discursos[711], ora as narrativas[712]; um esquema que, com modificações, permaneceu até os inícios do séc. XX[713]. Ou tomou-se por ponto de partida as incongruências e contradições na composição do Evangelho de João, tentando descobrir um "escrito básico" de suas reformulações redacionais, para, desse modo, separar, não o autêntico (= apostólico) do não-autêntico, e, sim, o Evangelho original de acréscimos posteriores[714]. Ou tentou-se recuperar o Evangelho original por meio da reorganização do texto. Um método mais refinado, simultaneamente um corretivo para a distinção de fontes que trabalha preponderantemente com critérios de conteúdo e lógicos, é representado pelas análises crítico-estilísticas que, por meio da comparação estatística do vocabulário de Evangelho de João com outros escritos do NT, constatam as particularidades estilísticas de João e depois observam sua distribuição no Evangelho de João: onde no Evangelho de João faltam tais particularidades estilísticas, trata-se de material não formulado pelo evangelista, de um trecho de escrito-fonte, ou de tradição fixa; naturalmente também a crítica estilística não chegou a resultados reconhecidos unanimemente[715]. E ocasionalmente o trabalho crítico-literário no Evangelho de João é rejeitado como inútil e se afirma sua uniformidade integral.

O terceiro tema é a pergunta pela *origem e pelo enquadramento histórico-religioso do Evangelho de João.* Essa pergunta surgiu em virtude da distinção do Evangelho de João dos sinóticos, de seu modo de se expressar, da conceitualidade e da concepção de mundo. Para os defensores da autoria do filho de Zebedeu isso naturalmente não é problema. Acentuam a linguagem semitizante e procuram explicar as particularidades mencionadas a partir do AT e do judaísmo – inicialmente do judaísmo rabínico, depois do apocalíptico e finalmente do de Qumran[716]. O conceito do *Logos* parecia apontar para outra direção,

[710] Cf. J. JEREMIAS, *ThBl 20,* 1941, p. 33ss.
[711] C. H. WEISSE, *Die evangelische Geschichte I,* 1838, p. 96ss.
[712] E. RENAN, *Das Leben Jesu,* 4ª ed., 1880, p. 29ss.
[713] Cf. JEREMIAS, *loc. cit,* p. 34
[714] J. WELLHAUSEN, *Erweiterungen und Änderungen im 4. Evangelium,* 1907; Idem: *Das Evangelium Johannis,* 1908; E. SCHWARTZ, Aporien im 4. Evangelium, *NGG* 1907, p. 342-372; 1908, p. 496-560.
[715] E. SCHWEIZER, *ἐγώ εἰμι,* 1939; R. BULTMANN, *Johannes.* Contra BULTMANN: E. RUCKSTUHL.
[716] A. SCHLATTER; E. STAUFFER; K. G. KUHN.

para Filo e o judaísmo helenista. Outros encontraram contatos mais próximos no sincretismo helenista-oriental – no que se acentuou primeiramente mais o momento helenista, depois o momento oriental; quando o conhecimento desse fenômeno foi ampliado nos anos 20 pela descoberta de fontes originais mandéias e maniquéias, o interesse concentrou-se preponderantemente no sincretismo oriental[717]. A gnose, tal como ela se manifestava nos escritos mandeus, revelou as paralelas mais próximas das concepções, dos conceitos e das formas de expressão de João. Mas o enquadramento do Evangelho de João nesse ambiente gnóstico (especialmente do "mandeu") ofereceu histórica e literariamente maiores dificuldades do que se imaginou originalmente. No entanto, a existência de uma gnose pré-cristã somente é contestada ainda por pessoas incorrigíveis; até mesmo a complicada relação do Evangelho de João com os textos mandeus experimentou da parte de círculos especializados uma avaliação bastante unânime, bem mais diferenciada do que anteriormente, que, no entanto, é rejeitada em grande parte fora dos círculos especializados.

O quarto tema, a pergunta pela teologia ou pela mensagem do Evangelho de João, passou mais e mais para o primeiro plano nos últimos anos; mas as respostas divergem em muito. Isso é natural; porque não basta uma análise da estrutura do Evangelho; dependendo da avaliação do material que o evangelista aproveitou (questão das fontes), em que ambiente está situado (questão histórico-religiosa), também será diferente a resposta à pergunta com quem está se confrontando, como trabalha sua matéria, portanto, à pergunta pela intenção teológica e com isso também pela posição histórico-teológico.

2. Estrutura

Prólogo 1,1-18.
Parte I: A revelação de Jesus perante o mundo 1.19-12.50.
Cap. 1. O testemunho do Batista 19-34
Os primeiros discípulos 35-51
2. O casamento de Caná 1-12
A purificação do templo 13-25
3. Jesus e Nicodemos 1-21
Jesus e o Batista 22-30
O testemunho do Revelador 31-36

---

[717] R. BULTMANN; W. BAUER, *Das Johannesevangelium*; M. DIBELIUS, *RGG III*, 2ª ed., cl. 357ss.; E. SCHWEIZER, *loc. cit.*

4. Jesus e a samaritana 1-42
   A cura do filho do "oficial do rei" 43-54
5. Cura no tanque 1-18
   Discurso de Jesus sobre o Revelador como juiz 19-47
6. Alimentação dos 5.000 e Jesus caminha sobre as águas 1.21
   Exigência de sinais 22.31
   Discurso de Jesus sobre o pão da vida 32-65
   A confissão de Pedro 66-71
7. Jesus na festa dos tabernáculos
   (Jesus e a mulher adúltera 7.53-8.11)
8. As discussões de Jesus com os judeus
9. Cura do cego de nascimento
10. O discurso de Jesus do Bom Pastor 1-20
    Tentativa de lapidação e fuga de Jesus 31-42
11. Ressurreição de Lázaro 1-44
    O Sinédrio decide matar a Jesus 45-53
    Fuga de Jesus 54
    Cogitações dos peregrinos para a festa 55-57
12. Unção em Betânia 1-11
    Entrada em Jerusalém 12-19
    Os gregos 20-23
    Discurso de Jesus sobre sua glorificação 24-36*a*.
    Resumo final da pregação de Jesus perante o mundo 36*b*-50

Parte II: A revelação de Jesus perante os seus 13-20

A. A última ceia 13-17

Cap. 13. Lavapés 1-20
   Anúncio da traição e afastamento do traidor 21-30
   Transição para os discursos de despedida 31-38
   14-16. Discursos de despedida
   17. A oração sumo-sacerdotal

B. Paixão e páscoa 18-20

Cap. 18.1-27 Prisão de Jesus 1-12
   Interrogatório perante o Sumo Sacerdote e a negação de Pedro 13-27

18.28-19.16a Jesus perante Pilatos

19.116b-37 Crucificação

19.38-42 Sepultamento

20. Histórias pascoais
    Pedro e o discípulo amado na sepultura 1-10
    Jesus aparece a Maria Madalena 11-18
    Jesus aparece aos discípulos 19-23
    Jesus e Tomé 24-29
    Conclusão do livro 20.30s.

Apêndice: O Ressuscitado na Galiléia 21
Jesus aparece no lago de Tiberíades 1-14
Jesus, Pedro e o discípulo amado 15-23
Segunda conclusão do livro 24,25.

3. O Evangelho de João em relação aos sinóticos

Esse breve resumo já mostra que o Evangelho de João se distingue consideravelmente dos sinóticos, e a comparação mais detalhada evidencia que à diferença no detalhe e no todo corresponde uma diferença absoluta na atmosfera. Na verdade, também o Evangelho de João relata, como os sinóticos, a história de Jesus desde a atividade do Batista até a morte e a ressurreição, e traz algumas narrativas que têm paralelas nos sinóticos. Mas a diferença é de tal ordem que provoca a pergunta se João conheceu os sinóticos e se fez uso deles; se esse for o caso, deveríamos perguntar qual foi a intenção de João com a radical transformação do tipo de "Evangelho" presente nos sinóticos (complementação, correção, supressão); caso contrário, se deveria constatar que João teria formado independentemente um tipo análogo do "Evangelho".

Inicialmente chama a atenção a diferença na *ambientação* geográfica e cronológica *da vida de Jesus.* De acordo com os sinóticos, Jesus atua principalmente na Galiléia e a norte e leste da mesma, somente uma vez em Jerusalém; de acordo com João, Jesus atua ora na Galiléia, ora em Jerusalém e na Judéia (três viagens a Jerusalém: 2.13; 5.1; 7.10). Enquanto os sinóticos mencionam somente uma festa da páscoa judaica – aquela durante a qual Jesus morreu –, João menciona, além desta (11.55; 12.1; 18.28), mais outras duas (2.13; 8.4). Segundo os sinóticos, a atividade de Jesus durou no máximo um ano, de acordo com João, um pouco mais que dois anos, a última permanência na Judéia e em Jerusalém durou uma semana nos sinóticos, em João ela se estendeu da festa dos tabernáculos (7.2,10) até a festa da páscoa (11.55, etc.), portanto aproximadamente meio ano. A isso se junta outra datação do dia da morte de Jesus; de acordo com os sinóticos, Jesus é crucificado no primeiro dei da festa da páscoa, em 15 de *nisã,* em João, um dia antes, no dia 14 de *nisã.*

Tal como o enredo, também a imagem da atividade de Jesus é diferente. A maior diferença se revela nos *"discursos" de Jesus.* Nos sinóticos, esses discursos são constituídos de ditos e grupos de ditos seqüenciados, em João eles se constituem de extensas "meditações" temáticas;

às vezes são dialogados, falta tanto a forma do diálogo didático e polêmico dos sinóticos quanto sua temática. Algo semelhante vale para as parábolas; em seu lugar encontram-se "discursos figurados" de um tipo bem diferente; confira-se, por exemplo, a parábola da ovelha perdida (Mt 18.12-14/Lc 15.4-7) com o discurso sobre o bom pastor (Jo 10), ou a parábola dos vinhateiros (Mc 12.1-12 par) com o discurso figurado da videira e dos ramos (Jo 15.1ss.). Enquanto a temática central do material discursivo dos sinóticos é o reino de Deus e a exigência de Deus (lei e amor), nos discursos de João a figura central é a pessoa de Jesus. A exposição de seus atos não consiste, na maioria das vezes, na emenda seqüencial de narrativas coesas em si – naturalmente também essas ocorrem em João –, e, sim, freqüentemente em cenários maiores com diálogos e discursos. Os *milagres* se restringem a sete, mas seu formato, com exceção da alimentação dos 5.000 e o milagre de Jesus andando sobre a água, é exponenciado: o milagre de Caná, por exemplo (2.1ss.), e a cura a distância (4.46ss.); o enfermo de 5.1ss. já sofria do mal há 38 anos, o cego de 9.1ss. é cego de nascença, e Lázaro já estava na sepultura há quatro dias (11.39); acompanhando-se a progressão do elemento milagroso na narrativa da filho de Jairo de Marcos para Mateus e Lucas, e desta história para a do jovem de Naim em Lc 7, então fica claro que as narrativas de milagres de João representam um estágio mais avançado da tradição. Chama a atenção o fato de que em João faltam inteiramente as expulsões de demônios, tão importantes nos sinóticos. Também em João Jesus aparece ensinando e curando, mas sem as características sinóticas do rabi, do mestre da Sabedoria, do profeta e exorcista. O que une as duas apresentações é a caracterização de Jesus como poderoso taumaturgo.

Em algumas porções João revela *parentesco com matérias sinóticas.* Ele é um tanto indefinido na passagem sobre o Batista em 1.19-34, em contrapartida é mais acentuado em suas narrativas que têm paralelas sinóticas; trata-se da purificação do templo 2.13-22 (Mc 11.15-18 par), da cura a distância 4.46-53 (Mt 8.5-12/Lc 7.1-10), da alimentação 6.1-13 (Mc 6.32-44 par), do andar sobre as águas 6.16-21 (Mc 6.45-53 par), da unção 12.1-8 (Mc 14.3-9 par) e da entrada em Jerusalém 12.12-15 (Mc 11.1-10 par). A isso se juntam elementos em Jo 6 que apontam para uma tradição comum com Marcos: a exigência de um sinal 6.39 (Mc 8.11) e a confissão de Pedro 6.68s. (Mc 8.29). Ocasionalmente ocorrem coincidências literais entre João e Marcos, as quais, porém, nunca abrangem mais que três vocábulos seguidos. Contatos inequívocos com Mateus (material exclusivo ou formulações especiais) não podem ser

constatados. Em contrapartida revela-se um parentesco íntimo com vários elementos específicos de Lucas: a observação de que Satanás teria entrado em Judas Iscariotes (Jo 13.2; Lc 22.3), a falta da sessão noturna do Sinédrio, do narcótico e dos zombadores na crucificação, a tripla declaração de inocência de Pilatos (Jo 18.38; 19.4,6; Lc 23.4,14s,22), a localização das aparições pascoais em Jerusalém, a pesca milagrosa (Jo 21.1ss.; Lc 5.1ss.); os nomes das irmãs Marta e Maria (Jo 11.1; 12.2s.; Lc 10.38ss.) e traços da história da unção (Jo 12.3; Lc 7.38).

Desse levantamento se concluiu que João teria conhecido e usado Marcos e Lucas. Mas esse aproveitamento seria um processo bem mais complicado do que o aproveitamento de Q e Marcos por Mateus e Lucas.

Queremos exemplificar isso na história da unção. Jo 12.1-8 se desenrola no mesmo lugar, Betânia, e no mesmo tempo como a paralela em Mc 14.3-9; Mt 26.6-13; Lucas omite a história, e em seu lugar conta uma história de unção por uma "mulher pecadora", em algum lugar da Galiléia, na casa de um fariseu de nome Simão (7.36-50). Supondo-se um uso literário de Marcos e Lucas por João, este teria usado como base Mc 14.3-8, mas teria riscado a indicação do cenário "na casa de Simão, o leproso" (14.3), teria identificado a mulher anônima com Maria, introduzido na narrativa as duas irmãs de Lucas, embora em Lucas (10.38-42) elas nada têm a ver com Betânia e a unção; teria substituído a unção da cabeça (Mc 14.3) pela unção e a secagem dos pés de Jesus, um traço de Lc 7 (7.38,46; Jo 12.3; 11.2), teria colocado *por própria conta* o protesto contra o desperdício na boca de Judas, teria mencionado a Lázaro, que falta em Marcos e Lucas e depois, não obstante, teria documentado sua dependência literária de Marcos pela citação literal νάρδου πιστικῆς (Jo 12.3; Mc 14.3). Um procedimento desses é possível, porém, não é provável. Pois não explicaria os motivos pelos quais João transferiu as irmãs para Betânia e acolheu de Lucas a unção dos pés. Também há alguns indícios de que não foi Mc 14.3ss. que serviu de modelo a João, e, sim uma variante, na qual as duas irmãs já estavam residindo em Betânia (cf. 11.1 em oposição a Lc 10.38ss.) e Maria tinha realizado a unção; pois se João tivesse reformulado a narrativa de Marcos de modo inteiramente livre, então certamente teria atribuído, como no capítulo 11, o papel principal a Maria e teria localizado o banquete na casa de Lázaro, enquanto Lázaro é designado como um dos convidados (2*b*). É mais provável, ainda que não se possa demonstrá-lo contundentemente, que João tinha diante de si uma versão histórico-traditivamente mais evoluída da história da unção, do que ele mesmo tivesse reformulado Mc 14.3-8 do modo

descrito[718]; também os três vocábulos idênticos Jo 12.3; Mc 14.3 explicam-se histórico-traditivamente e não exigem uma relação literária. Considerando a relação das duas versões sob o aspecto da história da tradição, está-se livre da penosa situação de ter que imaginar um evangelista folheando seu exemplar de Lucas à procura de um motivo adequado.

Ninguém afirmará que Lc 7.1-10 e 5.1-11 seriam os modelos literários de Jo 4.46-54 e 21.1-14[719]. João sempre narra suas histórias "sinóticas" de modo um pouco ou totalmente diferente – com exceção da alimentação e do andar sobre as águas – e em outro contexto do que os sinóticos. Por isso se reduziu a dependência "literária" ocasionalmente a uma reprodução de memória de de histórias ouvidas ou lidas anteriormente alguma vez nos sinóticos; nesse caso, porém, se deve supor que a reprodução foi muito produtiva. Em nenhum caso se pode provar uma dependência literária de João dos sinóticos. As perícopes "sinóticas" no Evangelho de João são transmitidas evidentemente pela tradição, se não – como é certo no caso da cura a distância 4.46ss. com base no v. 54 – chegaram a João através de um texto-fonte sinótico.

João traz numerosos ditos de Jesus, mais ou menos análogos aos dos sinóticos. Paralelas reais, no entanto, temos somente em 2.19; 4.44; 12.25s.; 13.16,20; 15.20. Mas também em relação a elas não é possível demonstrar uma adoção direta de um dos sinóticos; pode-se constatar apenas nexos histórico-traditivos[720].

Naturalmente, com o fato de não se poder provar a dependência literária ainda não está provada a independência literária; trata-se de graus de possibilidade. É bom não tirar conclusões muito seguras nem de um nem de outro. Assim não se pode confirmar com segurança se João igualmente criou a forma do "Evangelho" como supostamente Marcos; somente se pode dizer que, do ponto de vista histórico-literário, não representa um desenvolvimento do tipo sinótico. A outra pergunta o que o autor tinha em mente com sua obra em relação aos sinóticos, se os tivesse conhecido ou tivesse conhecimento a respeito deles, pode-se responder assim: o mesmo fim que suas fontes.

Se João não conheceu nenhum dos sinóticos nem fez uso deles, isso não significa que nada sabia da existência de tais livros; isso

---

[718] Assim BULTMANN, p. 316s. esp. 316 n. 8, o qual, além disso, considera as duas informações sobre Lázaro v. 1*b* e 2*b* como acréscimos do evangelista.

[719] Para a primeira paralela cf. HAENCHEN, *Gott und Mensch*, p. 82ss., para a segunda, BULTMANN, *Joh.*, p. 545ss.

[720] Cf. M. DIBELIUS, *Botschaft und Geschichte I.*

seria improvável, por razões de tempo, visto que suas narrativas representam um estágio mais novo da história da tradição do que o dos sinóticos.

4. Questões da crítica literária

a) Integridade

O Evangelho de João tem duas conclusões: 20.30s. e 21.24s. A segunda designa o "discípulo amado" como aquele "que escreveu isso", isso é, como o autor do livro precedente. Essa nota (e juntamente com o cap. 21) portanto não é da autoria do evangelista, e, sim, de um redator, ou seja, do *editor* do Evangelho (pois na história textual ele jamais aparece sem o capítulo 21, isso que dizer, foi publicado com ele). Pergunta-se se sua atividade ficou restrita ao apêndice. Evidentemente, esse não é o caso; em todo caso, por motivos estilísticos e objetivos, presumem-se em algumas passagens acréscimos redacionais (p. ex., em 5.28s.; 6. 51*c*-58).

Em contrapartida responsabilizou-se o redator ou os redatores injustamente pela evidente *desordem em várias porções de texto*, e por meio da eliminação crítico-literária das "ampliações e modificações", se tentou restabelecer o texto básico; pois não há por que um redator iria pôr em desordem um texto ordenado; bem mais provável é que tentaria pôr em ordem um texto desordenado, mas não dá conta do recado; isso poderia ter ocorrido em João, mas é igualmente possível que o redator publicou o livro tal como o encontrou. No entanto isso não precisa ser considerado na discussão das mencionadas desordens.

Os obstáculos mais importantes e mais discutidos são os seguintes: Em *14.31* Jesus diz: "Levantem-se, vamos daqui"; mas ele e seus discípulos saem somente em 18.1. Isso significa que 18.1 é a continuação de 14.31, enquanto os cap. 15-17 interrompem a continuidade. Por razões lingüísticas e objetivas, não pode tratar-se de uma interpolação; os capítulos estão em lugar indevido.

A indicação da situação em *6.1* de que Jesus teria saído "para a outra margem do mar da Galiléia" não combina com o que foi relatado anteriormente, pois diz ali que Jesus estava em Jerusalém. Invertendo-se a posição dos dois capítulos (como já o fez Taciano em seu *Diatessaron*), a geografia está em ordem; também a cronologia não ofereceria problemas: a "festa dos judeus" em 5.1 seria a "páscoa dos judeus" anunciada como "próxima" em 6.4.

No discurso de *7.15-24*, que Jesus profere em Jerusalém durante a festa dos tabernáculos, segundo 7.10,14, ele menciona a intenção dos judeus de matá-lo por causa de um delito cometido contra o sábado. Com isso João pode referir-se somente à cena de 5.1-18, a qual, no entanto, acontece por volta da época da páscoa, portanto meio ano antes. Objetivamente, o trecho tem seu lugar no cap. 5, e, evidentemente, constitui originalmente a continuação do discurso de 5.19-47. Transferindo-se 7.15-24 para depois de 5.47, a composição do cap. 5 recebe uma conclusão bastante razoável, e 7.25ss. se emenda bem com 7.14. Portanto pode-se supor como seqüência original: 4; 6; 5; 7.15-24; 7.1-14,25ss.

O discurso figurativo do bom pastor em *10.1ss.* é interrompido por duas observações narrativas: pela notícia sobre um "cisma" entre os judeus, no decurso do qual se faz referência (v. 19-21) à cura de um cego (cap. 9), e por uma nova indicação da situação que data a cena seguinte para a festa da inauguração do templo, portanto para alguns meses mais tarde (v. 22-24). O que segue, porém, é uma continuação do discurso sobre o bom pastor (v. 25-30). Deverá estar claro que 10.19-21 é a conclusão da cura do cego e tem seu lugar depois de 9.41, enquanto 10.22ss. é a introdução ao discurso sobre o bom pastor, e v. 25ss. seu início, e não a continuação de 10.1-18, que acontece alguns meses depois. Qual o lugar desse texto? Como 10.30 representa, sem dúvida, o escopo e a conclusão do discurso figurado e se emenda melhor com o v. 18 do que com o v. 29, 10.1-18 deverá ter constado originalmente entre 10.29 e 30[721]. A suposta ordem original deverá ser portanto: 9.1-41; 10.19-21; 10.22-29,1-18,30.

Também *3.31-36* se coaduna temática e estilisticamente melhor com o discurso de Jesus 3.1ss., depois de 3.21, do que com as palavras do Batista 3.27-30, embora aqui não haja problemas tão maciços como nos quatro casos anteriormente citados, que concluem que houve um desarranjo no texto e que sugerem uma inversão.

Nestas quatro ou cinco passagens o texto está em desordem e pode ser posto em ordem novamente com facilidade por meio de inversões.

A explicação mais fácil dessa desordem é a antiga suposição de que houve troca das folhas[722], não importando como essa aconteceu. Tra-

---

[721] BULTMANN, *loc. cit.*, p. 272ss. reconstrói diferente: 10.22-26,11-13,1-10,14-18,27-30,31-39.

[722] Seus representantes estão enumerados em S. SCHULZ, *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie*, p. 41ss.

tou-se, conforme foi calculado várias vezes, de folhas com cerca de 750 caracteres. Essa troca de folhas não é raridade na antigüidade. Assim, p. ex., o texto de Sir 33.16*b*-36.10*a* da Septuaginta tem seu lugar original entre Sir 30.24 e 25, onde ele se encontra no texto hebraico e em outras traduções. Por meio de troca de folhas também entrou em desordem o "apocalipse das dez semanas" do livro 1º de EnEt: a passagem sobre a oitava e décima semana encontra-se no início (91.12-17), o sobre a primeira e a sétima semana encontra-se no final (93), e entre ambos ainda se encontra mais outro texto (92). Algo semelhante parece ter ocorrido também no Evangelho de João. Contra essa hipótese foram aduzidos argumentos paleográfico-técnicos. Não seria possível constatar um valor médio da quantidade de letras por página; seria estranho que as folhas trocadas ou a primeira e última folhas delas teria começado e concluído sempre com uma frase completa, e semelhantes. Mas essas objeções, com as quais se poderia contestar toda troca de folhas, são de pouco peso, visto que esse fenômeno pode ser comprovado com exatidão em Sir e EnEt[723]. A justaposição de tais desordens no texto e passagens brilhantemente dispostas leva a supor que o autor não pôde dar a última demão a sua obra e que o editor a publicou sem fazer as inversões.

b) Fontes

A atual discussão da questão das fontes está determinada pela *teoria das três fontes de* R. BULTMANN. Segundo essa tese, o evangelista usou 1) uma coleção de histórias de milagres ("sinais" = σημεῖον), uma fonte-σημεῖα; 2) uma coleção de "discursos de revelação", que estavam redigidas originalmente em aramaico ou sírio, e 3) uma narração coerente das histórias da paixão e da páscoa. Com essas fontes o evangelista compôs seu livro com arte; a obra foi trabalhada por um redator – por meio do acréscimo do cap. 21 e de algumas matérias que conti-

723 Por isso, mas também com relação a analogias modernas, seria recomendável não ridicularizar a tese da desordem do texto e da troca de folhas. Tais trocas parecem ter ocorrido também na literatura moderna; p. ex. no "*Processo*" de F. KAFKA (cf. H. UYTTERSPROT, *Tijdschrift vor levende Talen XX*, 1954, p. 1ss.). O quanto é difícil inclusive na era das máquinas de escrever e dos classificadores LEITZ, editar o acervo deixado por um escritor para a continuação de seu romance na ordem planejada pelo autor, mostra a história da edição do 3º vol. de R. MUSIL, *Der Mann ohne Eigenschaften*. Cf. os posfácios de A. FRISE a suas edições do romance, e sobretudo, W. BAUSINGER, *Studien zu einer historisch-kritischen Ausgabe von R. Musils Roman "Der Mann ohne Eigenschaften"*, 1964.

nham a tradicional escatologia futurística e a doutrina eclesiástica dos sacramentos – e a editou. Essa teoria das fontes, na verdade, não se impôs em seu todo, mas ofuscou totalmente as outras hipóteses – texto-base por um lado, memória e conhecimento do autor de outro –. O elemento que encontrou maior ceticismo é a fonte dos discursos de revelação; ela é o ponto nevrálgico na teoria de BULTMANN tanto em relação a sua existência quanto em relação a sua delimitação. Em contrapartida, as duas outras fontes encontram reconhecimento crescente.

Referente à existência de uma *coleção de histórias de milagres*, não há duvida. Prova disso é demonstrar antes de tudo a indicação do milagre de Caná como o primeiro sinal (2.11) e a da cura a distância como o segundo (4.54); essa numeração contradiz a menção de vários "sinais" que Jesus fez (2.23; 4.45), portanto não pode ter saído da pena do evangelista, mas deve ter sido associada às duas histórias de milagres e assumida pelo evangelista. Dois outros indícios dessa fonte são a observação retrospectiva à atividade de Jesus em 12.17 ("Embora Jesus tivesse feito tão grandes milagres na presença deles, não creram nele"), que soa como uma citação, pois o próprio evangelista subordina os sinais à palavra de Jesus, e a observação final de 20.30 ("Jesus fez ainda muitos outros sinais diante dos discípulos, que não estão escritos neste livro"), que soa como a conclusão de uma coleção de histórias de milagres. A esses indícios exteriores se juntam critérios estilísticos. Fica evidente que as duas histórias de Caná, as perícopes "sinóticas" e algumas outras passagens atribuídas por BULTMANN à fonte dos sinais estão em parte totalmente, em parte parcialmente livres de características de estilo típicas de João, o que significa que foram adotadas pelo evangelista com poucas ou com nenhuma reformulação, em todo caso não formadas autonomamente e de modo livre. Que se trata de um escrito-fonte se depreende da numeração e de passagens como 20.30, mas também da maneira como o evangelista insere acréscimos próprios (cf. 4.48 e as passagens posteriores v. 47*b* e 49*a*.).

Embora se pudesse comprovar a existência da fonte, é bem mais difícil determinar seu volume com segurança. BULTMANN renuncia à reconstrução do volume (e mais ainda à do teor), mas, além dos sete sinais na verdadeira acepção, ainda conta como pertencentes àquela fonte: 1.35-40; 4.5-42; 7.1-13; 12.37s.; 20.30s., que em parte foram fortemente reformuladas e ampliadas. Outros estabelecem outros limites. E ainda outros manifestam "reservas" "consideráveis", "de peso", "de princípio" e de outros tipos contra as respectivas delimitações;

acontece, porém, que com isso não refutam a existência da fonte, e, sim, apenas contribuem – assim espero – para maior precisão do instrumentário crítico, o qual, por fim, acaba permitindo estabelecer o volume com a maior probabilidade possível. Por meio de considerações metodológicas e algumas análises concretas, J. M. ROBINSON conseguiu um avanço vigoroso nessa direção[724].

Com base em 2.11; 4.54; 12.37s.; 20.30s., o caráter da fonte pode ser reconhecido com alguma probabilidade como uma "coleção de histórias de milagres, cujo estilo se aproxima do dos sinóticos, mas é mais desenvolvido"[725]. HAENCHEN acredita que poderia ter sido o Evangelho da comunidade do evangelista, e fala de "uma espécie de Evangelho de Marcos simplificado, um Evangelho que já não mostrava mais a glória de Jesus em epifanias secretas, e, sim, de modo o mais visível e palpável possível"[726]. Chamar este livro de "Evangelho" é questionável, visto que evidentemente não continha histórias da paixão ou da páscoa; mas a outra característica deve ser condizente.

Que as *histórias da paixão e da páscoa* de Jo 18-20 se basearam numa fonte distinta da dos sinóticos é de aceitação quase unânime[727]. Como indícios BULTMANN menciona[728], que com isso formula um consenso, duas constatações: por um lado, o evangelista relata "detalhes ..., que ele não explora no sentido de suas concepções teológicas (p. ex., a negação de Pedro, o sorteio da capa de Jesus, a indicação topológica de 19.13, o sepultamento)"; além disso aparecem tensões no texto, que se explicam por inserções de acréscimos redacionais numa matriz (a corrida dos dois discípulos até a sepultura em 20.2-10, p. ex., é reconhecível como inserção[729]; em 18.13s.,24 a confusão se deve ao fato de que foi incluído Caifás no lugar de Anás).

Mais problemático é o caso dos *discursos de revelação.* Inicialmente BULTMANN havia tentado elaborar tal fonte a partir de 1 João e depois também no Evangelho de João, e nisso havia constatado as seguintes características formais. Os discursos não se encontram em prosa, e, sim, em forma poética. Suas características são, uma vez, o estilo apo-

---

[724] *Entwicklungslinien*, pp. 219-235.

[725] BULTMANN, *RGG III*, 3ª ed., cl. 842.

[726] *ThR* 1955, cl. 303.

[727] Até mesmo M. DIBELIUS, no mais tão reservado na questão das fontes joaninas, reconhece uma "tradição" que "provavelmente" era "literária": *RGG III*, 2ª ed., cl. 353.

[728] *RGG III*, 3ª ed., cl. 843.

[729] Para verificar os detalhes: BULTMANN, *Joh.*, p. 528s,

dítico e depois o paralelismo dos membros. Trata-se com freqüência de um paralelismo antitético, no que "a antítese não consiste numa simples contraposição à tese, e, sim, em sua inversão"[730], p. ex. 3.18

ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται
ὁ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται

(cf. 3.36; 8.23). A estrutura dos discursos revela, como o expôs H. BECKER, discípulo de BULTMANN, certo esquema com três elementos essenciais: 1) auto-apresentação do Revelador na forma de uma frase ἐγώ εἰμι, 2) convite, chamado à decisão e 3) "dito de crise", isso é, promessa, ocasionalmente ligada a uma ameaça. As paralelas literárias encontram-se nas Odes de Salomão, nos escritos mandeus e outros escritos gnósticos, mas também na literatura sapiencial judaica. A fonte "discursos de revelação" começava, conforme BULTMANN, com o prólogo; BECKER tentou reconstruí-la.

O evangelista tomou trechos dessa fonte como base para os discursos maiores, mas também para diálogos, comentando, corrigindo e modificando o texto adotado e ampliando-o.

A tese de BULTMANN referente à fonte "discursos de revelação" encontrou pouca aceitação, tanto com relação a sua caracterização estilística, tanto com relação a sua derivação histórico-religiosa da gnose. A crítica estilística é, de fato, o ponto nevrálgico dessa teoria. Como não existem versões paralelas dos discursos joaninos, dependendo-se, portanto (diferente do que em Mateus e Lucas com relação a Q), de dados internos de João, movimentamo-nos num círculo hermenêutico, e isso de modo mais acentuado do que na fonte dos sinais, visto que a difusão dos critérios estilísticos é menos clara nos discursos do que lá. A suposição de BULTMANN de que em algumas passagens o texto da fonte e o do evangelista se teriam entremeado, é necessária a partir de seus pressupostos, mas onera sua teoria e oferece aos críticos uma boa oportunidade para falar de uma *petitio principii.* A discussão sobre essa fonte levou à conclusão de que os critérios de BULTMANN para determinar uma tal fonte são insuficientes, mas por sua parte não produziu uma explicação plausível dos fenômenos textuais que levaram BULTMANN a essa distinção das fontes – um resultado bastante ambíguo. Com freqüência se enfatiza, nesse caso, a impossibilidade de se comprovar tal fonte com base na crítica estilística, isso é, de distinguir

[730] *RGG III,* 3ª ed., cl. 842.

entre original e sua reformulação e interpretação pelo evangelista, e se renuncia a outras tentativas. Com maior freqüência ainda conclui-se daí que essa fonte jamais teria existido. Mas com uma simples rejeição dessa tese nada se ganha. Por um lado, as análises de BECKER provaram que o esquema dos discursos de revelação estava preestabelecido. Por outro constata-se com freqüência que o evangelista reinterpreta algo dito anteriormente, perturbando assim o curso dos pensamentos; por que não expõe diretamente seu pensamento? Autocorreções são coisa natural em cartas ditadas, como as de Paulo, não, porém, em composições de discursos projetados em grandes proporções. A meu ver, a fonte de discursos de revelação foi deixada de lado injustamente.

5. Caráter literário e teológico

A tendência que se pôde observar nos sinóticos de mostrar a identidade do Jesus terreno com o Jesus exaltado, foi levada às últimas conseqüências no Evangelho de João. Ela determina a peculiaridade literária e teológica. Queremos tratar de ambas em conjunto, ainda que diferenciadas, na medida do possível.

a) Peculiaridade literária

Alguns traços da peculiaridade literária de João já foram mencionados: em comparação com os sinóticos, o traçado geográfico e cronológico diferente e a apresentação não em forma de fragmentos, e, sim voltada para contextos maiores, o modo diferente de Jesus discursar; na própria estrutura do Evangelho determinadas divergências e tensões. Esses traços devem ser explicitados e complementados.

O evangelista inicia seu livro com solene prólogo (1.1-18) e conclui com uma observação sobre sua finalidade (20.30s.). Com essa *emolduração* ele segue a um costume literário e com isso revela reflexão e intenção literária. Mas de um modo totalmente diferente que Lucas; não quer, a exemplo deste, concorrer com as obras literárias de seu tempo, e, sim, anunciar a Jesus e despertar fé: "Jesus fez muitos outros sinais diante de seus discípulos que não estão escritos neste livro; estes, porém, foram escritos para que vocês creiam que Jesus é o Messias, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenham vida eterna em seu nome" (20.30s.). Diferenciando-se de Lucas, João acentua o *caráter seletivo* de seu livro. Não lhe interesse o volume e a integridade de seu livro. A seleção basta para seu fim. E esse é o mesmo como em

Marcos e Mateus, a finalidade do "Evangelho". O prólogo, totalmente diferente do que o proêmio de Lucas, quanto ao conteúdo, começa na eternidade e termina no tempo presente da comunidade, a fim de garantir desde o início que em Jesus, o Logos encarnado, se encontra o próprio Deus. O *tema* do livro, o ponto de vista sob o qual deverá ser apresentada a história de Jesus, é formulado em 1.14: "Vimos sua glória". É plenamente pertinente caracterizar tematicamente as duas partes do Evangelho, que foram designadas (por DODD) como livro dos sinais (2-12) e como livro da paixão (13-20), como revelação da glória perante o mundo e revelação da glória perante a comunidade (BULTMANN). O Quarto Evangelho contém, como os sinóticos, história interpretada pela fé, com a diferença de que a interpretação do autor é mais radical, retrabalhando a matéria da tradição bem mais do que o tentaram ou puderam fazer aqueles. Infelizmente não temos mais condições de verificar toda a extensão dessa reformulação, visto que as fontes à disposição do evangelista, especialmente no caso dos discursos, não são constatáveis com segurança; mas no material narrativo ainda se pode reconhecer mais ou menos o modo soberano com que lida com a tradição.

Queremos destacar aqui algumas particularidades as quais, no entanto, dizem respeito à estrutura de todo o Evangelho. Ainda que o evangelista não tenha conhecido o Evangelho de Marcos, o relato sobre a purificação do templo, sobre a questão da autoridade e a resposta de Jesus no início significa uma *correção consciente* da tradição, pois tudo isso faz parte do prelúdio da paixão; uma antecipação intencional por razões programáticas. O fato de ter sido ignorada a instituição da Eucaristia por ocasião da última ceia, ou o fato de ter sido substituída pelo lava-pés e pelos discursos de despedida pode ser avaliado somente como modificação consciente da tradição.

O esforço literário do evangelista revela-se nas diversas medidas para unir os elementos avulsos num todo coerente. Pode-se dizer "que João superou conscientemente e com sucesso o sistema de perícopes dos sinóticos"[731], inclusive se não teve nenhum dos sinóticos a sua frente; pois também seu material narrativo era constituído em parte de "perícopes", de pequenas unidades; em todo o caso, a técnica de unir e trabalhá-las é mais avançada. Isso se percebe, por um lado, nas numerosas remissões, p. ex., 4.16 remete ao milagre de Caná, 11.37 à cura do cego, 12.17 à ressurreição de Lázaro, 12.42 à decisão de exclusão,

[731] H. WINDISCH, "Der johanneische Erzählungsstil", *ΕΥΞΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ II*, p. 210.

18.14 ao conselho de Caifás; mas também no material discursivo encontram-se remissões a algo dito anteriormente (cf; 13.33 com 7.33s.; 8.21s. e 15.20 com 13.16; ou as autocitações do Batista 1.15,30). Isso se mostra, além disso, na disposição cronológica de acordo com o calendário festivo (2.13; 5.1; 6.4; 7.2; 10.22; 11.55) e nas outras numerosas indicações sobre dias, duração, hora, etc.[732]. Isso se revela, além disso, no fato de que quase nenhuma narrativa é relatada sem a indicação do lugar de sua ocorrência. Como quer que fique a questão da origem e confiabilidade dessas indicações[733], o autor as emprega a fim de apresentar a atividade de Jesus como um evento coerente, estruturado geográfica e cronologicamente e disposto claramente. Também o recurso do sumário é usado ocasionalmente, se bem que nem de longe com a mesma freqüência como nos sinóticos (2.23ss.; 7.31; 10.40s.).

As *narrativas individuais* que o evangelista encontrou na fonte dos sinais e em outra tradição eram, em grande parte, pequenas unidades coesas do gênero "novela". Algumas delas o evangelista adotou sem maiores intervenções (2.1-11; 4.46-53; 5.1-9), outras, porém, retrabalhou bastante (4.1-43.9; 11.1-44). A narrativa de 4.1ss. evidentemente, conforme se pode deduzir de diversas tensões no texto atual, apenas relatou que a samaritana foi surpreendida pelo saber sobrenatural de Jesus a respeito de seu destino e o reconheceu como "Messias"[734]; o evangelista transformou essa cena em um grande diálogo com várias rodadas e vários temas e acrescentou duas cenas (diálogo com os discípulos v. 31-38; aparecimento dos samaritanos v. 39-42), isso é, fez da narrativa uma seqüência de cenas, na qual a unidade do lugar está preservada (com exceção de v. 28s. e c. 40*b*-42) e na qual objetivamente é mostrado o grande sucesso missionário de Jesus também na região samaritana. Depois da cura de um cego de nascença, que só se encerra em 9.7, segue uma série de cenas em cenários alternados, na qual se trata, em primeiro plano, da faticidade do milagre, de um tema, portanto, que é importante nas histórias novelísticas de milagres, mas que em Jo 9 é aproveitado para fins bem diferentes: a crescente hostilidade "dos fariseus" (13.16,40), dos "judeus" (v. 22) contra Jesus e contra o homem curado até a decisão da expulsão da sinagoga contra os "confessantes" de Jesus por um lado, e por outro, a crescente veneração do curado por seu benfeitor até a auto-revelação de Jesus e a con-

---

[732] P. ex., 1.29,35.43; 2.1-12; 4.35,40,43; 7.14,37, etc.

[733] As viagens para festas são consideradas, com freqüência, como recursos literários; mas ao 14 de *nisan* em vez 15 como dia de morte de Jesus atribui-se valor histórico.

[734] Cf. E. HAENCHEN, *Gott und Mensch*, 1965.

fissão do homem que recuperou a vista. Que nessa seqüência de cenas o autor visa uma crescente tensão dramática está tão claro como o fato de que aqui se quer estabelecer um paradigma para o conflito no qual os confessantes de Jesus entrarão com o descrente mundo circundante. O maior milagre, a ressurreição de Lázaro, é ampliado, de acordo com sua importância, a uma extensa composição, na qual se deve reconhecer como tal, porém, mais ainda no todo do livro, uma forte dramaticidade. A narrativa é rica em mudança de cenários e em elementos retardantes, tanto na extensa introdução, que se passa em Peréia e durante a viagem para Betânia (11.1-16), quanto no próprio lugar da ação (11.17-44): três cenas (diálogo com Marta v. 20-27; Marta chama Maria v. 28-31; Jesus, Maria e os que tinham vindo para consolar as irmãs v. 32-37), até que, enfim, acontece o milagre junto à sepultura (v. 38-44). A conclusão (v. 45-53) descreve a impressão contrária que o milagre causou nas testemunhas oculares e relata então a decisão oficial do Sinédrio de matar a Jesus como reação à ressurreição do morto (v. 47-53). O evangelista caracteriza o auge da atividade de Jesus como a virada de seu destino.

De acordo com o que foi dito até agora, poderia parecer que o evangelista teve o propósito de elaborar o material da história de Jesus de modo dramatizante e historizante. Mas a essa aparência se opõem outras observações. Sempre se percebeu que *várias narrativas terminam sem conclusão cênica* e sem referência a conseqüências. Esse é caso, p. ex., da perícope sobre Nicodemos (3.1ss.), a qual, depois de uma exposição narrativa, passa para um diálogo e finalmente para um monólogo de Jesus; o mesmo se dá com a cena com os gregos que querem ver a Jesus (12.20ss.). Também o relato da purificação do templo (2.13-22), que começa tão dramaticamente, termina sem conclusão narrativa; conclui com a palavra de Jesus sobre a destruição e a reedificação do templo (v. 20), com o comentário do evangelista (v. 21) e com a observação de que os discípulos compreenderam o sentido dessas palavras somente depois da ressurreição de Jesus dentre os mortos (v. 22); o evangelista está interessado na interpretação do evento, não em seu transcurso. Termina com um discurso de Jesus e sem conclusão narrativa a história da cura junto ao tanque (5.1ss.), apesar da virada perigosa na qual desemboca o subseqüente conflito com a perseguição e a intenção de matá-lo (vv. 16,18) – quer se enxergue a conclusão em 5.47 ou em 7.15-24. Por fim, na composição das entradas em cena de Jesus por ocasião da festa dos tabernáculos e depois (7 e 8), parece que o evangelista não esteve muito interessado na continuação

dos acontecimentos (se a ordem do texto não estiver alterada), apesar da introdução refletida (7.1-13), da indicação do tempo (7.14,39) e outras observações estruturantes (7.30,44; 8.20,30); não admira o fato de que as cenas de 7.31-36,45-52 não têm conclusão narrativa; mais estranho, porém, é o fato de que os guardas do templo enviados para prenderem a Jesus (7.32) voltam apenas três ou quatro dias depois (7.45), e cap. 8 afinal não passa de uma "coleção de fragmentos" (BULTMANN) que não serve para dar vida a um ato por meio de indicações da situação e parcial dialogização. Em termos de composição, não se pode constatar em João um contraste maior do que entre cap. 8 e 9.

O evangelista dispensou tratamento diferente ao material narrativo e formulou suas próprias composições de modo desigual. Muitas carências da exposição podem ser atribuídas ao fato de que o evangelista não pôde dar a sua obra a forma definitiva. Mas a cena inconclusa faz parte de seu estilo narrativo tão bem como a seqüência dramática de cenas conclusas e ligadas ao curso do todo. Disso se evidencia que uma apresentação historicamente coerente e conseqüente não era a verdadeira intenção do trabalho literário do evangelista. Para a mesma direção aponta a imagem distante e *esquemática* em relação aos sinóticos, que traça do mundo judaico de Jesus e especialmente de *seus adversários*. A multiplicidade concreta que se espelha nos sinóticos desapareceu e foi substituída pelo termo sumário "os judeus" de Paulo. O autor se refere a eles de modo tão distanciado como se Jesus e seus discípulos não tivessem sido judeus. Fala da páscoa como da "páscoa dos judeus" (2.13; 11.55) ou da "páscoa, a festa dos judeus" (6.4; cf. 5.1) e da festa dos tabernáculos igualmente como "da festa dos judeus" (7.2). Em João Jesus designa a Lei dos judeus como "a Lei de vocês" (8.17); 10.34), os discípulos advertem seu Mestre contra "os judeus" (11.8); os pais do cego de nascença "estavam com medo dos judeus" (9.22) e atribui "medo dos judeus" não somente aos discípulos (20.19) e a José de Arimatéia (19.38), e, sim, inclusive "às massas" dos participantes judaicos da festa (7.13). Isso é, evidentemente, a perspectiva de um tempo posterior, a qual, em conseqüência da rejeição de Jesus da parte dos judeus e da perseguição dos cristãos, simplificou a imagem do judaísmo a tal ponto que disso restou somente a inimizade contra Jesus; o autor insere essa imagem na história de Jesus, mas lhe confere importância fundamental: para ele, "os judeus" são símbolo dos descrentes por excelência, representantes do mundo descrente[735]. Os fariseus, os

[735] Cf. BULTMANN, *Joh.* p. 59s., *et passim*; BAUER, *Joh.*, p. 28s.

tradicionais adversários de Jesus, passam para uma posição mais oficial do que a que ocuparam historicamente; eles se tornam uma instância pública (7.32,45,47s.; 11.47,57). O autor não faz questão de diferenciações históricas.

Característico para seu modo de composição é o acréscimo de grandes *discursos* às narrativas; freqüentemente a parte discursiva começa com um diálogo e passa então para o discurso de Jesus. O esquema geral, que naturalmente é variado, transcorre assim: ação, diálogo, monólogo. A "ação" sempre tem apenas a função de uma introdução; assim, p. ex., a história de Nicodemos 3.1ss. começa com uma exposição motivadora, segue um diálogo em três passos, a partir do v. 10 fala somente Jesus; Nicodemos não é mais mencionado, como parceiro ele não tem importância constitutiva para o diálogo, sequer oferece seu tema, contribui para o diálogo somente com perguntas equivocadas e de incompreensão (vv. 4,9), com as quais também qualquer outro poderia ter contribuído. Também a cura junto ao tanque (5.1-9*a*) não é constitutiva para o discurso que segue; motivo é, antes, o posterior conflito por causa do sábado (5.9bss.): o rompimento com o sábado da parte de Jesus é um sinal de sua autoridade divina – e esta é o tema do discurso 5.17ss. Tematicamente mais estreita é a relação entre milagre e discurso nos capítulos 6 e 11. A alimentação dos 5.000 oferece o ensejo para o discurso sobre o pão da vida (6.57-59), a ressurreição de Lázaro é ensejo para o discurso sobre a ressurreição e a vida – no capítulo 11 a seqüência costumeira é a inversa: o milagre é relatado somente depois do discurso. Os discursos não têm a função de interpretar o milagre, eles vão além deles e faltam em alguns casos; enquanto os milagres revelam o poder divino de Jesus, os discursos revelam que Jesus não somente dá, mas ele mesmo é o pão da vida, a ressurreição e a vida; assim os milagres se tornam "símbolos", "sinais" que abstraem deles mesmos e apontam para Jesus, a fim de esclarecer sua importância.

Essa também é a tarefa dos discursos; eles tratam, como já foi dito, somente dele, são auto-revelações no estilo "eu". Os discursos podem ser não-dialogados ou menos dialogados, como em Jo 6; 14; 16, e em 4.7-26 todo o discurso foi transposto num diálogo. Em lugar dos milagres, aparecem outros símbolos, imagens, nos quais Jesus explica sua importância: a água viva (4.10ss.; 7.37ss.), a luz do mundo (8.12; 9.5), o bom pastor, a porta (10), o caminho (14.6), a videira verdadeira (15.1ss.), mas também conceitos como verdade e vida (14.6) são empregados nessa função. Sobre os elementos estruturais do tipo de discurso

ao qual pertencem os discursos do Evangelho de João já falamos quando tratamos a questão das fontes. Um elemento ainda necessita de caracterização mais exata: as frases ἐγώ εἰμι, as quais muitas vezes constituem o auge dos discursos. O uso da expressão "eu sou..." na linguagem religiosa e sacra foi analisado muitas vezes, especialmente por E. NORDEN[736], E. SCHWEIZER[737] e R. BULTMANN[738].

O último destacou quatro formas básicas e mostrou que todas as quatro ocorrem tanto no uso profano como no religioso. 1) a fórmula de apresentação, que responde à pergunta "Quem és?"; 2) a fórmula de qualificação, que responde à pergunta "Que és?"; 3) a fórmula de identificação, na qual quem fala se identifica com outra pessoa e 4) a fórmula de reconhecimento, que responde à pergunta "Quem é o esperado, perguntado, mencionado?". Nas primeiras três fórmulas o sujeito é eu, na quarta, porém, ele é predicado.

No Evangelho de João domina a *fórmula do reconhecimento.* Como ela deve ser entendida pode-se verificar em 6.33-35. Se os ouvintes reagem às palavras de Jesus sobre "o pão do céu", "o pão de Deus" com o pedido: "Senhor, dá-nos sempre desse pão", e se Jesus responde: "Eu sou o pão da vida", fica claro que o "eu" é enfatizado: *Eu* sou o pão da vida. "O pão da vida", a grandeza referida, é o sujeito; o "eu" é nome predicativo. O mesmo acontece nos casos em que o termo é caracterizado por um outro no genitivo ou por um adjetivo o "verdadeiro": a videira verdadeira (15.1), o verdadeiro pastor (10), a luz do mundo (8.12). Pois aqui se trata – visto que todas as imagens relacionadas com "eu sou" são símbolos da salvação – da pergunta o que é a verdadeira salvação, quem é o verdadeiro revelador. Por isso as fórmulas de reconhecimento de João implicam uma pretensão de exclusividade e mostram uma ponta polêmica contra as pretensões de outros salvadores e reveladores; isso todavia se torna claro explicitamente na antítese do verdadeiro pastor contra o ladrão e o salteador (10.1ss.). As palavras "eu sou" estatuem que tudo que o ser humano anseia em termos de verdadeira vida, e nunca alcança, está em Jesus, e exclusivamente nele, que somente ele o é. Por isso o chamado à decisão (a favor dele e contra a compreensão falsa de salvação) e a promessa, ou a ameaça.

---

[736] *Agnostos Theos,* 1913, p. 177ss.
[737] ἐγώ εἰμι.
[738] *Joh.* esp. p.167, n. 2.

Eu sou a luz do mundo.
Quem me segue não andará mais nas trevas,
e, sim, terá a luz da vida. (8.12)
Eu sou a videira verdadeira,
e meu Pai é o vinhateiro.
Todo ramo em mim que não produz fruto, ele o tira,
e a todo que produz fruto, ele purifica. (15.1s.)
Eu sou a ressurreição e a vida.
quem crê em mim viverá, ainda que morra,
e todo o que vive e crê em mim, jamais morrerá. (11.25s.)

Intimamente relacionada com essa compreensão de salvação e revelação está outra característica dos discursos joaninos: *o emprego de termos ambíguos e da técnica do mal-entendido.* Tal como os milagres – e outros eventos –, também as palavras têm, muitas vezes, um sentido oculto, que não é entendido imediatamente. Assim a palavra sobre o templo 2.19ss., o ἄνωθεν γενεθῆναι de 3.3 (nascer de novo – de cima), assim a "água viva" 4.11ss (água da fonte – água viva prodigiosa – símbolo para a verdadeira vida), de modo semelhante o "pão da vida" 6.27ss., o "retirar-se" 7.34; 8.21; assim sobretudo o "ser levantado": Jesus diz: "E eu, quando for levantado da terra, atrairei todos a mim mesmo"; e o evangelista comenta: "Isso, porém, ele disse a fim de indicar de que morte ele haveria de morrer" (12.32s.); ser levantado significa ao mesmo tempo ser levantado à glória e ser levantado na cruz; por isso também a última palavra de Jesus é ambígua: "Está consumado" (9.30). Muitas vezes o sentido oculto das palavras é trazido à tona por meio do mal-entendido no qual os ouvintes de Jesus incorrem. Fala-se da técnica do mal-entendido, isso é, de um recurso literário de levar avante o diálogo e destacar o verdadeiro sentido das palavras de Jesus. Mas os mal-entendidos são mais do que uma técnica literária; são expressão do conceito joanino de revelação: o ser humano natural tem que entender mal a Jesus; pode entendê-lo somente aquele que recebeu o Espírito, o que foi instruído pelo Espírito (2.22; 7.39; 14.26).

Mas ocasionalmente também as *palavras dos adversários de Jesus* têm um sentido oculto, o qual naturalmente fica oculto para eles mesmos. Assim, p. ex., as palavras da inscrição na cruz de 19.19 e aquelas sobre a atitude dos sumos sacerdotes e fariseus em 7.48 expressam, de fato, a verdade, só que num sentido totalmente diferente do que o intencionado pelos autores. No momento decisivo da história de Jesus, o evangelista colocou uma palavra dessas, o argumento de Caifás, com o qual consegue impor a decisão de matar a Jesus no Sinédrio: "... que

é melhor para vocês: que morra *um homem* pelo povo do que todo o povo venha a perecer". E o evangelista comenta: "Isso, porém, ele não disse de si mesmo, mas, sendo ele o sumo sacerdote daquele ano, profetizou que Jesus deveria morrer pelo povo, e não somente pelo povo, e, sim, também para reunir os filhos dispersos de Deus" (11.50-52). João faz com que o supremo representante dos judeus exigisse a morte de Jesus por razões dos superiores interesses do Estado, e que, justamente assim, expressasse sua importância salvífica[739]; transforma o expoente da inimizade contra Jesus em testemunha involuntária a favor da verdade cristã. Tais afirmações e predições, especialmente quando associadas a uma "ironia trágica", não são incomuns como artifício literário[740]; enquanto, p. ex., na cultura grega, mas também alhures, mostram que a vontade humana está à mercê do poder do destino, João traz esse pensamento em versão cristã: que todo o fazer e todos os acontecimentos estão inseridos no plano de Deus e devem estar a seu serviço.

b) Característica teológica

Dos recursos literários mencionados – simbolismo dos "sinais" e palavras figuradas, ambigüidade dos termos, técnica do mal-entendimento, discurso de revelação com interpretações do evangelista – se conclui que o evangelista não quer simplesmente passar adiante a tradição jesuína, antes quer *interpretá-la*. Essa também foi a intenção dos sinóticos, mas João o fez de modo mais radical e conseqüente. A partir de qual autocompreensão ainda se haverá de mostrar. João enfatiza reiteradas vezes expressamente que também os discípulos não teriam entendido as palavras e os feitos de Jesus naquele momento, e em 13.7 Jesus mesmo o diz: "Não compreendes o que faço agora, mas o conhecerás depois". De acordo com 2.22; 12.10, esse "conhecer" é possível somente depois da morte e ressurreição de Jesus, e significativamente em ambas as passagens o termo usado é "lembrar-se". Esse "lembrar-se" é o conhecimento correto efetivado pele Espírito; não porventura apenas a lembrança dos detalhes, como o dito sobre o templo, entrada [em Jerusalém] e lava-pés, e, sim, do todo da atuação de Jesus.

> Isso lhes disse enquanto ainda estive com vocês. O Paracleto, porém, o Espírito Santo, que o Pai enviará em meu nome, esse lhes ensi-

---

[739] Caifás "aparece assim à luz de uma ironia trágica como profeta sem o saber e contra sua vontade" (BULTMANN, *Joh.*, p. 314).

[740] Cf. BAUER, *ad loc.* e BULTMANN, *Joh.* p. 314 n. 4.

nará todas essas coisas, e os fará lembrar tudo que eu lhes disse. (14.25s.)

Dessas passagens e de outras (p. ex., 7.39) se evidencia que o autor quer escrever um livro inspirado pelo Espírito, quer dizer que quer descrever a história de Jesus tal como ela se apresenta aos olhos da fé *depois* da elevação de Jesus para a glória e depois que os discípulos receberam o Espírito; somente assim ele pode mediar o verdadeiro "conhecimento" de Jesus e vir a ser um "testemunho" compromissivo. Também os sinóticos descreveram a atividade de Jesus a partir da fé pascoal, quer dizer, pressupuseram a identidade do Jesus terreno com o Jesus glorificado e a destacaram – cada qual a seu modo. João, porém, encravou os traços do Exaltado de modo tão profundo na imagem do Jesus terreno que essa perdeu de algum modo os traços terrenos e se tornou um tanto a-histórico. Aqui atuam duas tendências: uma vez a de ver o tempo de Jesus e o próprio presente como congruente – de modo bem mais acentuado do que nos sinóticos –, e depois – de modo bem diferente que os sinóticos – a tendência de fazer uma combinação da cristologia do θεῖος ανήρ com a teologia da preexistência.

A tendência mencionada por primeiro leva aos sempre já observados *anacronismos*, os quais foram atribuídos ocasionalmente à "insuficiência" do evangelista "associada à indiferença"[741]. Entre os discursos de despedida (13.31-17.26), p. ex., e a parte precedente (1-12) existe uma tensão singular. A expulsão dos discípulos da sinagoga é predita como futuro em 16.2, mas em 9.22; 12.42 ela é pressuposta como atual. Menos percebido é o fato análogo de que, segundo os discursos de despedida (e a interpretação do evangelista em 7.39), o Espírito é enviado somente depois da elevação de Jesus, mas que, de acordo com 6.63, as palavras de Jesus são "espírito e vida" já antes (cf. 3.5). No primeiro caso, introduziu-se na vida de Jesus um fato do presente eclesiástico do evangelista, no segundo, o possível somente depois do τετέλεσται ("está consumado") 19.30). Os discursos de despedida tomam em consideração – de acordo com o estilo – a situação histórica: aqui fala o Jesus a caminho da morte, justificando-se na retrospectiva, admoestando e advertindo os seus, e prometendo-lhes sua assistência; os cap. 1-12 têm outra orientação: aqui fala o Jesus glorificado. Mas também na primeira parte revelam-se tensões semelhantes, p. ex., entre a afirmação de que todos estariam procurando a Jesus (3.26), e a outra de que

[741] W. BAUER, *Joh.*, p. 243.

ninguém estaria aceitando seu testemunho (3.32), sendo que se pode referir a primeira ao tempo do evangelista, a segunda, ao tempo de Jesus[742]; o mesmo se dá também na fórmula "vem a hora e já chegou" (4.23; 5.25; mas também 16.32), cujas duas partes se pode distribuir de modo análogo[743]. Mas em ambos os casos não se trata de duas perspectivas como se o tempo de Jesus tivesse sido substituído pelo tempo do evangelista (da Igreja), e, sim, da perspectiva de uma dialética real: as duas coisas valem ao mesmo tempo; assim como depois da retirada de Jesus existem crentes e descrentes, também a "hora" (da salvação) nunca está encerrada; com o "chegar" o evangelista quer destacar que a hora que "chegou" é a hora escatológica[744].

A combinação da tradição da vida de Jesus, especialmente da cristologia do θεῖος ἀνήρ, *com a cristologia da preexistência* é, quanto é do nosso conhecimento, realizada pela primeira vez em João. A sempre reiterada afirmação de que ela já existe em Marcos não corresponde aos fatos. A cristologia do θεῖος ἀνήρ aparece primeiramente nas histórias de milagres na verdadeira acepção; os "sinais" são manifestação de seu poder divino (neles Jesus "revelou sua glória" – 2.11; 11.40); mas também o milagroso saber de Jesus (1.42,47; 2.24s.; 4.17s.,29; 11.4,11ss.; 18.4, etc.) e sua intocabilidade para seus perseguidores (5.16,18; 7.30,34,44s.; 8.20) cabem aqui, traços que, em parte, já existiram nas fontes de João, mas que, em parte, também foram acrescentados pelo evangelista (2.23ss. e as passagens mencionadas por último). O fato de o próprio Jesus inaugurar sua paixão (13.27; 18.5) e de aparecer como senhor de seu destino também é um traço do θεῖος ἀνήρ. A comprovação de Jesus como θεῖος ἀνήρ por meio de "sinais" milagrosos foi, sem dúvida, a finalidade da fonte dos sinais, como também foi a finalidade das histórias de milagres individuais. Nesse sentido os 'sinais' no Evangelho de João em nada se distinguem dos sinóticos, e quanto à quantidade, a distinção é apenas de grau. Mas é característico o fato de João ter escolhido justamente estes "sinais" e que eleva a soberania de Jesus justamente na paixão ainda mais do que Mateus, que igualmente expõe a história da paixão como revelação cristológica.

Se nas narrativas se revela uma potencialização do elemento "aretalógico", com a teologia da preexistência, que se documenta nos discursos, se acrescenta um elemento novo e estranho. Jesus é um ser

---

742 M. Dibelius, *RGG III*, 2ª ed., cl. 351.
743 Dibelius, *ib.*
744 Bultmann, *Joh.*, p. 139 n. 7.

divino preexistente (1.1; 8,58; 17.5,24), enviado ao mundo pelo Pai (3.17; 5,36; 17.3,8,21,25, *et passim*) e que veio a ele (1.14); ele volta para o lugar de onde veio (3.13; 6.62; 7.35; 8.14,21; 13.3,33; 16.5-7,28; 20.17); a expressão "de onde eu venho e para onde vou" circunscreve justamente a natureza de Jesus.

Esse *esquema* da descida ao mundo e a subida ao céu é conhecido da literatura epistolar e encontrou sua expressão mais clara em Fp 2.6-11. Em todos esses textos da literatura epistolar, a descida significa real encarnação do ser divino preexistente até a última conseqüência ("... até a morte" – Fp 2.8; cf. Hb 2.14,17); encarnação significa auto-esvaziamento de sua natureza divina e de seu poder divino. A pura humanidade de Jesus é pressuposto de sua obra salvífica (Rm 8.3s.; 2 Co 8.9; Gl 4.4s.; Hb 2.14-18, etc.). Nessa cristologia da preexistência demonstrações de poder divino, milagres do Jesus terreno não têm espaço; todo o interesse está voltado para morte e ressuscitamento; por isso ela pode ligar-se sem ruptura com as fórmulas de fé (Paulo, Hebreus, 1 Pedro), não, porém, com o material referente à vida de Jesus, especialmente com o material impregnado pela concepção do θεῖος ἀνήρ. Isso se torna especialmente evidente num tema específico: o Encarnado é homem a tal ponto que nem mesmo os demônios "dominadores do presente *éon*" o reconheceram (1 Co 2.8); nos sinóticos, porém, são justamente os demônios que reconhecem quem é Jesus (p. ex., Mc 1.23ss.,34; 3.11; 5.7). A concepção do θεῖος ἀνήρ de determinada parte da tradição da vida de Jesus e a cristologia da preexistência (da encarnação) na literatura epistolar portanto estão dominadas por concepções opostas da vida do Jesus terreno.

A unificação de extremos incompatíveis pelo quarto Evangelho leva, naturalmente, a *tensões internas* insolúveis. A divergência sem perspectiva das interpretações joaninas dão testemunho disso. As tensões podem ser reduzidas a uma que se apresenta na justaposição das duas sentenças "O Verbo se fez carne" e "Vimos sua glória" (1.14), e que provoca a pergunta se o evangelista falou sério ao referir-se à encarnação, ou se não a tomou muito a sério. Se depois de descrever a "glória" de Jesus de acordo com João, E. KÄSEMANN faz a pergunta: "Como se coaduna tudo isso com uma concepção realista da encarnação?"[745], surge a contrapergunta, em que afinal temos o critério normativo para o "realista" de uma tal concepção mitológica. Em um mínimo ou máximo de historicidade? Quem determina este mínimo ou máximo? no "modelo

[745] *Jesu letzter Wille*, 3ª ed., 1971, p. 27s,

do mestre galileu"? Evidentemente, em nada. Trata-se antes da pergunta pela intenção do evangelista com sua combinação: uma elevação das concepções do θεῖος ἀνήρ com a ajuda da concepção da preexistência a uma compacta cristologia da glória, ou uma subordinação das concepções do θεῖος ἀνήρ à concepção da encarnação.

Se KÄSEMANN defende o mencionado por primeiro e acusa João de docetismo (ainda que de um "docetismo simplório")[746], então ele tem a seu favor os adversários de João da Igreja Antiga – os alogianos e o presbítero romano Gaio –; se BULTMANN defende o segundo caso, ele não pode invocar de igual modo a seu favor os defensores de João da Igreja Antiga – Irineu, Clemente de Alexandria e Tertuliano –[747]. É fácil acumular comprovantes para ambas as concepções e qualificar uma delas como a verdadeira opinião do evangelista, a outra como mera adoção de elementos da tradição. A pergunta, porém, é se com essas acentuações subjetivas se pode acertar a opinião do evangelista. Aqui não é possível nem mesmo uma discussão em esboço; destaco apenas um ponto, porém importante. A meu ver, é totalmente errado jogar as concepções do θεῖος ἀνήρ e a paixão uma contra a outra. Se KÄSEMANN objeta contra BORNKAMM: "Naturalmente um Evangelho não pode menosprezar a morte de Jesus", e que não se deveria perguntar "quantas vezes se faz referência a ela", e, sim, "como ela é interpretada"[748], isso vale do mesmo modo para as concepções do θεῖος ἀνήρ. Se a morte de Jesus é interpretada como elevação e glorificação, isso afinal não significa que ela não estaria sendo tomada a sério e que seria compreendida somente como morte aparente. Nada em João aponta para uma insignificância da morte de Jesus; as referências a si mesmo – pão da vida, luz do mundo, a ressurreição e a vida, etc. – são afirmações do Preexistente e pressupõem o "Está consumado" na cruz; e como θεῖος ἀνήρ Jesus é tão pouco imortal no Evangelho de João quanto em Marcos. Em contrapartida, em nenhum outro Evangelho se encontram tantas referências à morte de Jesus como em João[749]; elas mostram – tradicionais ou genuinamen-

---

[746] *Loc. cit.* p. 61s. – Essa compreensão tem sua tradição no séc. XIX e XX. Aos mencionados por KÄSEMANN ainda se deveria acrescentar BULTMANN, o qual, em 1925, viu a "cristologia" joanina "aproximar-se perigosamente do docetismo gnóstico" (*ZNW 24*, 1925, p. 101 = *Exegetica*, p. 56).

[747] Esse fato já depõe a favor da correção da interpretação de João por BULTMANN.

[748] *Loc. cit.*, p. 22s. n. 7.

[749] KÄSEMANN fala estranhamente "de poucas observações predizentes" (*loc. cit.*, p. 22); F. OVERBECK acentua com toda ênfase "que todo o Evangelho joanino nada mais é do que uma história preparadora da paixão, que coloca toda a atividade de Jesus sob essa luz" (*Das Johannesevangelium*, 1911, p. 340). "Por isso ele (sc. o evangelista) dá a toda a história evangélica a cor da história da paixão" (*ib.*).

te joaninas, não importa – que o evangelista tem um interesse teológico em pôr a morte de Jesus no campo de visão desde o início (testemunho batismal 1.29,36) e suas diferentes interpretações tradicionais de modo integrador. Não há razão para a suposição de que João teria entendido a morte de Jesus de modo menos real do que o hino de Fp 2, especialmente porque nos dois a morte é entendida como pressuposto da elevação, embora sob aspecto diferente: no hino, como última conseqüência da encarnação, em João como início da pós-existência. – As concepções do θεῖος ἀνήρ igualmente foram tomadas a sério pelo evangelista; que ele creu na historicidade dos milagres está fora de dúvida, a meu ver, embora lhes atribuísse apenas a função de símbolos. São justamente os prodígios espetaculares os que melhor se prestam como símbolos. Por isso selecionou justamente a esses, e além disso reforçou esses traços na imagem de Jesus. Mas há de se perguntar se o evangelista se refere aos milagres e à onisciência de Jesus quando diz: "Vimos sua glória"[750]. Essa é, sem dúvida, a opinião da fonte dos sinais e de outras coleções "aretalógicas". Mas não há como negar e também não é negado que João assumiu a tradição dos milagres e, concomitantemente, a concepção de Jesus como θεῖος ἀνήρ somente de modo crítico; sobre extensão e alcance da crítica, porém, as opiniões divergem. Também aqui as afirmações do evangelista oferecem a possibilidade de colocar as ênfases ao bel-prazer (cf. apenas 4.48 com 10.38), também de acordo com sentenças finais do Evangelho: como conteúdo do livro citam-se os "sinais", como finalidade de seu registro, o despertamento da fé (20.30), mas como última palavra de Jesus é citado – certamente não sem reflexão – o dito "Bem-aventurados são os que não vêem, e assim mesmo crêem". Naturalmente a fé em 20.30s. não se refere à fé milagreira, a fé em Jesus como θεῖος ἀνήρ (cf. também 2.23ss.), a qual, na melhor das hipóteses, pode ser um pré-estágio para a verdadeira fé. João sabe tão bem como Marcos e Q que milagres são ambíguos e que por isso nada podem "provar". Quando faz com que Jesus rejeite rigorosamente "sinais" como meio da legitimação, então abandonou a ingênua concepção do milagre – milagre como revelação direta da δόξα –. Como símbolos, eles apontam para além de si mesmos; eles têm que tornar-se "transparentes". "No fundo, a transparência não é propriamente a humanidade, e, sim, justamente a divindade do Jesus joanino; pois o divino visível nele justamente não é o que na verdade deve ser revelado", diz BULTMANN com razão[751]. Os milagres simbolizam a importância de Jesus, os discursos a expressam. Mas as afirmações de Jesus sobre si mesmo nos discursos excedem em absoluto aquilo o que se tornou visível naqueles, ou que se

---

[750] KÄSEMANN, (*loc. cit.*, p. 54) refere inclusive 1.16 ("de sua plenitude tomamos graça sobre graça) aos milagres.

[751] *ZNW* 1925, p. 102 = *Exegetica*, p. 57.

poderia ter tornado visível nos maiores milagres; eles não aumentam a glória de um θεῖος ἀνήρ, e, sim, tornam audível a pretensão do Revelador; somente eles revelam a δόξα de Jesus. Os milagres, na verdade não são "apenas ilustrações para os discursos de Jesus"[752], mas são, não obstante, claramente subordinados a eles, ou – o que dá no mesmo – agregados a eles como "*verba visibilia*"[753]. Em termos funcionais, eles não constituem um elemento independente do Evangelho; se assim fosse, o evangelista teria relatado um número maior deles – a possibilidade existia (20.30s.) – e provavelmente também da mesma qualidade.

A concepção do θεῖος ἀνήρ portanto não tem importância autônoma, mas está posta a serviço daquela outra concepção cristológica que se manifesta nos discursos[754].

O *traço característico dessa concepção cristológica* consiste de três motivos interdependentes: "Jesus é enviado pelo Pai, encontra-se na unidade com o Pai e, como tal, traz a revelação"[755]. Que *Jesus é enviado por Deus* é dito 37 vezes por João; é um de seus pensamentos principais, o qual, na verdade, veio até ele pela tradição, mas que foi por ele mais elaborado do que qualquer outro. A frase significa duas coisas: que Jesus, ser divino preexistente (1.1; 17.5), foi enviado ao mundo desde a esfera do além, que "se tornou carne" (1.14), e que Jesus, o homem terreno, é o representante encarregado e autorizado de Deus. A expressão "o Pai que me enviou", ou simplesmente "aquele que me

---

[752] KÄSEMANN, *loc. cit.*, p. 53.

[753] O caráter verbal dos milagres também se expressa terminologicamente no fato de que "palavras" e "obras" são usadas sinonimamente; cf. 14.10s.

[754] A afirmação recentemente renovada de que João teria feito "do mestre da Galiléia o Deus que anda sobre a terra" (KÄSEMANN, *loc. cit.*, p. 65s. com remissão a J. GRILL e W. HEITMÜLLER) não é correta. Pois 1) isso aconteceu muito antes de João na tradição dos milagres; e 2) essa fórmula de fácil memorização a respeito de Jesus como o Deus que anda sobre a terra (a qual, aliás, se coadunaria melhor com Marcos) justamente não condiz com a intenção de João.

[755] BULTMANN, *ZNW* 1925, p. 103 = *Exegética,* p. 58. – Cito essa frase porque foi evidentemente esquecida na discussão sobre a interpretação bultmanniana do Evangelho de João: p. ex., quando HAENCHEN argumenta contra o emprego do termo "revelador" por BULTMANN que João falaria de enviados de Deus ("o Pai, que me enviou"); e o mesmo acontece quando KÄSEMANN argumenta contra HAENCHEN de que essa fórmula não seria nem a única fórmula cristológica nem a mais característica, ela alternaria "constantemente com a outra que fala da unidade com o Pai, a qual primeiro lhe dá seu sentido cristológico específico", e que para isso inclusive ainda acredita ter que remeter às recentes descobertas de J. BLANK, *Krisis,* 1964, p. 113 (*loc. cit.,* p. 29ss.; a citação p. 31). Esses εὑρήματα vêm com um atraso de alguns decênios (assim como a crítica à interpretação joanina de BULTMANN, até onde tenho conhecimento dela, a meu ver vem ainda com um século de antecipação).

enviou" é diretamente uma predicação de Deus; Jesus como o preexistente enviado de Deus e que se tornou carne chama-se "o filho de Deus", ou, em termos absolutos", "o Filho".

O segundo elemento recebe sua expressão mais forte em 10.30: "Eu e o Pai somos um" (cf. 17.12 no final). Cabem aqui, além disso, as afirmações de Jesus de que ele não estaria só, que o Pai estaria com ele (8.16,29; 16.32). Essa *unidade* consiste no fato de que suas palavras não são suas, e, sim, as do Pai (3.34; 7.16; 8.26,38,40; 14.10,24; 17.8,14), que suas obras não são suas, e, sim, as do Pai (5.17,19ss,30,36; 8.28; 14.10; 17.4), que ele não faz sua própria vontade, e, sim, a do Pai (4. 34; 5.30; 6.38; 10.25.37) e que o Pai lhe deu poder igual ao de Deus (5.27; 17.2). Essa unidade é expressa por meio de fórmulas de reciprocidade: "Eu estou no Pai, e o Pai está em mim" (14.10; cf. 17.21). Isso significa que Deus é representado por Jesus – quer dizer, somente por Jesus: "Quem vê a mim vê aquele que me enviou" (12.45; cf. 14.9!).

Missão do Enviado de Deus é trazer a revelação, trazer o "conhecimento" salvífico (17.3). Pois jamais alguém viu a Deus, salvo o Filho (1.18; 5.37; 6.46). E o mundo dos homens encontra-se em oposição a Deus por princípio. Ele o procura, mas erra constantemente o alvo, porque considera algo não-divino como Deus; ele "permanece" onde está, no enclausuramento por culpa própria, o qual não é capaz de transcender. João caracteriza esse *dualismo* Deus/mundo pelos pares opostos Luz/trevas, verdade/mentira, vida/morte. Mas não o entende em termos metafísicos, como o faz a gnose; o mundo não é do diabo, e, sim, é e permanece criação de Deus (1.3,10,11). A superação do contraste é possível somente a partir de Deus, por meio de "revelação". Essa acontece no envio do Filho. A função de Jesus como Revelador é descrita pelas predicações Logos e luz (1.1,4s.,9; 8.12) e acontece em primeiro lugar em seus discursos (discursos de revelação). Perguntando-se pelo *conteúdo da revelação,* haveremos de constatar um fenômeno singular. Jesus diz várias vezes que fala do que teria visto e ouvido junto ao Pai (3.11; 8.26,28; 12.49; 14.24), e de acordo com 1.18, é isso mesmo que se espera; mas de fato nunca revela tais mistérios ou ensinamentos; pelo contrário, sempre fala somente a respeito de si mesmo, a saber, que nele se encontraria o próprio Deus. Esse é o sentido de seu discurso a respeito de seu envio e o de seus ditos ἐγώ εἰμι. A opinião de João é a de "que, como o Revelador de Deus, Jesus nada revela exceto que ele é o Revelador"[756], e isso significa que somente ele o é. Uma

---

[756] BULTMANN, *NT,* p. 418.

prova para essa afirmação não existe; também os milagres não a legitimam, apenas a simbolizam. Por isso a revelação é chamado à fé em Jesus como o Revelador ("que tu me enviaste" – 17.8,21,23), pois somente assim é possível fé em Deus e com isso o que realmente interessa, "a vida eterna" (17.3). Ela traz a "separação" (σχίσμα) entre os homens, porque têm que decidir-se perante o chamado desafiador. No mundo das trevas, da mentira e da morte o Revelador aparece como estranho, ao qual o mundo entende mal, tem que entender mal e ao qual recebe com "ódio"; aos "seus", que o "conhecem" porque o Pai os "atrai", concede a luz, a verdade, a vida. A revelação não é transmissão de conhecimento, e, sim, evento salvífico. "Jesus fala do fato de ter vindo, que significa o juízo para o mundo por ser a vinda da luz, e de sua retirada por meio da qual prepara o caminho para os seus, enquanto para o "mundo" ela significa a ruína"[757].

A singularidade desta cristologia é o fato de ela ter englobado toda a *escatologia* e que essa não tem mais importância autônoma. João está em concordância com Paulo no fato de que o envio do Filho é *o* evento escatológico salvífico (Gl 4.4s.), embora alhures Paulo nomeie desse evento morte e ressurreição ou também somente a cruz. Para ambos o evento escatológico decisivo aconteceu. Mas para Paulo (como para a absoluta maioria da cristandade primitiva) ainda falta algo: a volta de Cristo, a ressurreição dos mortos, o juízo final e a vida eterna. Para João esses eventos escatológicos não são futuros, mas acontecem atualmente na reação ao chamado de Jesus (o juízo 3.17s.,36; a ressurreição e a vida eterna 5. 24-27; 11.25s.; a parusia 14.18-24)[758]. Essa escatologia radicalmente presentificada causou estranheza, já muito cedo o redator reintroduziu a escatologia futura, a fim de corrigir a presente (5.28s. e as conclusões dos v. 6.39,40,44). Mas ainda que esses textos fossem da autoria do evangelista, eles denunciariam a concepção tradicional preestabelecida e seriam corrigidos pelos outros (cf. a relação de 11.23s. com 11.25s.). Aqueles representam, em todo caso, a concepção do evangelista. Ademais, com isso ainda não estaria a salvo a parusia e o julgamento do mundo[759]. As interpretações complacentes que querem compensar essa diferença entre escatologia joanina e escatologia tradicional, são mais comoventes do que convincentes, e privam o quarto Evangelho de seu verdadeiro escopo. À escatologia

[757] BULTMANN, *RGG*, 3ª ed., cl. 845.
[758] Cf. a respeito desse tema esp. DODD, *Interpretation*, p. 390ss.
[759] Cf. KÄSEMANN, *loc. cit.*, p. 36s.

"presente" corresponde o fato de que o verdadeiro significado de Jesus não é expresso com os tradicionais títulos escatológicos, ao menos em seu sentido tradicional[760], e, sim, com os ditos ἐγώ εἰμι. A salvação escatológica que não necessita de uma complementação ou de um aperfeiçoamento futuro, mas está inteiramente presente na fé em Jesus, pode ser descrita com as fórmulas de reciprocidade, segundo as quais se encontram na mesma unidade com o Revelador e com Deus na qual esses se encontram: "Eu em meu Pai, e vocês em mim, e eu em vocês" (14.20; cf. 10.14s.; 17.21,23).

6. *Posição histórica e religiosa*

A característica de João – seu modo de falar, seus conceitos e suas figuras, sua concepção da redenção – que o separa dos sinóticos, não se baseia no gosto individual do autor, e, sim, em seu ambiente; pois o autor não introduz sua concepção com explicações, e, sim, a pressupõe como conhecida. O mundo religioso a partir do qual e para o qual o evangelista fala, deve ser procurado lá onde os dois traços significativos de seu pensamento – o dualismo e a figura redentora divina – estão igualmente presentes. Em si esse princípio metodológico é natural, mas não é seguido em geral. Seguindo-o, é inevitável o reconhecimento de que os dois traços mencionados se encontram nessa associação somente na gnose, e isso significa que João se confronta com uma concepção gnóstica da redenção e agora expressa sua *mensagem em linguagem e concepções gnósticas.* Que nesse procedimento a gnose é decisivamente modificada é algo óbvio. Inicialmente, porém, é preciso – para se poder compreender o Evangelho de João historicamente – perguntar pelos elementos comuns, e isso significa também pelo que "no fundo" liga João à gnose; pois sua linguagem não é apenas um *modus loquendi,* uma adaptação missionária, e, sim, está ligada tematicamente com a gnose.

Certas paralelas na especulação do Logos de Filo e no *Corpus Hermeticum,* mas também na gnose cristã (Cartas de Inácio de Antioquia e Odes de Salomão) desde sempre chamaram à atenção. Mas somente depois que os textos mandeus haviam sido investigados por M. LIDZBARSKI, e textos maniqueus originais se tornaram acessíveis, aquelas paralelas foram vistas num contexto maior. R. REITZENSTEIN passou

---

[760] Cf. BULTMANN, *NT,* p. 387ss.

a investigar esse contexto em suas audaciosas análises[761]. Esse contexto foi esclarecido especificamente com vistas ao Evangelho de João por W. BAUER na 2ª ed., de seu comentário a João, e sobretudo por R. BULTMANN em dois ensaios até hoje ainda não superados ("*Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium*" na edição comemorativa para GUNKEL de 1923 e "*Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums*", in: ZNW 1925); mais tarde E. SCHWEIZER, *EGO EIMI,* comprovou o parentesco dos discursos figurativos de João com textos mandeus.

BULTMANN mostrou no ensaio publicado em ZNW que atrás do esquema fundamental da cristologia joanina: "Jesus é enviado por Deus, encontra-se na unidade com o Pai e, como tal, traz a revelação" se encontra um imponente mito, o mito gnóstico da redenção, o qual se manifesta de modo mais claro nos textos mandeus. É o mito da descida e subida de um revelador redentor, de sua ligação com os "seus" e de sua oposição ao "mundo", um mito no qual tem sua origem a terminologia dualista luz/trevas, verdade/mentira, vida/morte. BULTMANN comprova o paralelismo do esquema em 28 elementos. O material comprobatório mais importante encontra-se nos textos mandeus, mas também em textos maniqueus e gnóstico-cristãos (Odes de Salomão, Atos dos Apóstolos apócrifos). De especial importância é a comprovação de BULTMANN de que a especulação em torno do Logos do prólogo do Evangelho de João se baseia na especulação judaica sobre a "Sabedoria" divina personificada (*chokma,* σοφία) em várias porções da literatura sapiencial judaica, e que essa especulação em torno da Sofia é uma variante do mito da redenção. O mesmo vale também para muitas especulações de Filo em torno do Logos, no qual Logos e Sofia podem ser usados alternadamente e no qual as concepções mitológicas de Logos e Sofia se distinguem de modo bem claro do sentido modificado no estoicismo.

Com isso estava comprovado que o mito da redenção era de origem pré-cristã e constitui o elo de ligação entre certos textos que antes apareciam independentes entre si (entre os escritos sapienciais mandeus e maniqueus, herméticos e gnósticos-cristãos, filônicos e judaicos), e foram situados na proximidade de espaço e tempo também do judaísmo palestinense e do cristianismo primitivo. No entanto, essas parale-

---

[761] *Das mandäische Buch des Herrn der Grösse und die Evangelienüberlieferung* (SAH), 1919; *Das Tiranische Erlösungsmysterium*, 1921.

las especiais entre o Evangelho de João e os escritos mandeus demandavam uma explicação mais detalhada.

A literatura dos mandeus, uma seita batista existente ainda hoje na Mesopotâmia meridional, foi codificada primeiro no período islâmico, mas seu material naturalmente é muito mais antigo. As obras mais importantes, disponibilizadas por M. LIDZBARSKI, são "*Die mandäischen Liturgien*" – "As Liturgias Mandéias" –, "*Das Johannesbuch*" – "O livro de João" e "*Ginza*".

O fato de que João Batista desempenha um papel importante, de que toda água do Batismo se chama "Jordão" e que os judeus e Jerusalém são odiados levou – sem contar as paralelas já mencionadas – à concepção de que os mandeus procederiam originalmente da área do Jordão e que nada mais são do que a seita batista dos "discípulos de João" – esta é a opinião, p. ex., de LIDZBARSKI e BULTMANN; outros foram ainda além, supondo dependência literária de determinados textos joaninos e, inclusive, sinóticos de textos mandeus – REITZENSTEIN, p. ex. A "questão dos mandeus", ou seja, a pergunta por idade e pátria dos mandeus, e por sua relação com o judaísmo e com o cristianismo primitivo (aqui especialmente com o Evangelho de João) foi vivamente discutida, mas com a tentativa de H. LIETZMANN de comprovar a dependência do rito batismal mandeu do rito batismal nestoriano, e a posição secundária de João Batista nos textos mandeus[762], essa discussão perdeu, em grande parte, o interesse do mundo teológico; a tese mandéia parecia assunto encerrado e ainda hoje é considerada ocasionalmente como tal[763]. Mas a pesquisa continuou. Ela foi enormemente enriquecida por LADY E. S. DROWER, que, sem ser influenciada por LIETZMANN, promoveu o conhecimento dos mandeus por meio de exposição, edição de textos e análises[764], e esse trabalho foi levado avante por estudiosos os quais, impressionados com LIETZMANN, analisaram os textos mandeus com métodos disciplinados e diferenciados – histórico-lingüísticos e histórico-traditivos – [765], e procuravam reconstruir a muito movimentada his-

[762] *Ein Beitrag zur Mandäerfrage* (SBA 1930).

[763] Assim, p. ex., por C. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, p. 32, ou R. E. BROWN, *The Gospel according to St. John I.*

[764] *The Mandeans of Iraq and Iran,* 1939. Desde então mais outras publicações.

[765] Cf. o relatório de pesquisas de H. SCHLIER, *ThR NF 5*, 1933, p. 1ss.,69ss., e, além disso: V. S. PEDERSEN, *Bidrag til en analyse at de mandaeiske skrifter,* 1940; G. WIDENGREN, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God, 1945;* idem: *Mesopotamian Elements in Manichaeism (King and Savior II). Studies in Manichaen, Mandean and Syric-Gnostic Religion,* 1946. W. BAUMGARTNER, *Zur Mandäerfrage HUCA XXIII,* Part I, 1950/51, p. 41ss.; idem: "Der heutige Stand der Mandäerfrage", *ThZ 6,* 1950, p. 401ss; K. RUDOLPH, *Die Mandäer I,* 1960.

tória dos mandeus. A obra-padrão de hoje é da autoria de KURT RUDOLPH ("*Die Mandäer*" I-III, 1960-1965). Os resultados mais importantes para nossa pergunta: A antiga tese de LIDZBARSKI sobre a origem ocidental e a antiguidade dos mandeus está confirmada e foi precisada, RUDOLPH comprovou "que a seita mandeu-primitiva ou nasoréica se originou de um judaísmo gnóstico-herético que se havia constituído na forma de uma seita batista na região oriental do Jordão"[766]. Ela tem seu lugar no movimento batista siro-palestinense, cuja existência está comprovada desde 150 a.C.

Mas uma ligação desses mandeus com os "discípulos de João" (Batista) ou até mesmo sua original identidade não pode ser comprovada. O mito do redentor gnóstico dos mandeus é de origem pré-cristã[767]. Uma dependência literária do Evangelho de João de textos mandeus (que nos ficaram preservados) (ou inversamente) não existe. O evidente parentesco, cujos exemplos mais claros são os discursos figurados e os ditos "eu sou", mas também singularidades estilísticas e a terminologia, baseia-se numa terceira grandeza: numa "linguagem artística religiosa comum", na qual se expressam determinados pontos de vista comuns; G. WIDENGREN provou que essa linguagem artística religiosa é comum ao maniqueísmo, ao mandeísmo e à gnose síria.

Para a avaliação da posição histórico-religiosa do Evangelho de João é significativa a noção de que o Quarto Evangelho não recepcionou apenas o mito gnóstico-geral do redentor, o qual também se encontra alhures no NT, e, sim, o fato de que compartilha com os mandeus primitivos concepções específicas e formas lingüísticas. De acordo com sua origem, o Evangelho de João tem seu lugar no ambiente dessa gnose judaico-sincretista.

Para essa direção apontam também os contatos do Evangelho de João com textos de Qumran. Ocorrem paralelas terminológicas que chamam a atenção: para πνεῦμα τῆς ἀληθείας (Jo 14.17; 15.26; 16.13) em IQS 4.21, e para φῶς τῆς ζωῆς (Jo 8.12.12) em 1QS 3.7. O parentesco mais íntimo existe no dualismo bilateral, o qual também é expresso terminologicamente de modo semelhante por meio da antítese luz/trevas e pela outra de verdade/perversão (que deve ser paralelizada com a antítese joanina verdade/mentira). Estranhamente a antítese vida/morte, tão importante para João, não se encontra nos textos de Qumran.

---

[766] *Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus*, Sonderhefte der *WZ Jena* 1963, p. 93. Cf. já BULTMANN, *ZNW* 1925, p. 142s. = *Exegetica*, p. 100s.
[767] RUDOLPH, *loc. cit.*, p. 97.

Cá como lá, o dualismo não é compreendido em termos absolutos; ele está limitado pela crença na criação. Quis-se reconhecer em Qumran "o solo-mãe" do Evangelho de João. Mas isso não entra em cogitação. Isso foi evidenciado pelo exame crítico dos textos e das hipóteses por H. BRAUN[768]. Por um lado, não se encontra em João nada da piedade nomista, nada do ritualismo e da expectativa escatológica imediata, que são características para Qumran, e, por outro lado, falta em Qumran a figura do redentor celestial, em torno da qual tudo gira em João. O parentesco se restringe a particularidades e ao dualismo, que, porém, João não pode ter tomado de Qumran[769]. Mas os textos de Qumran representam igualmente documentos de um judaísmo sincretista gnostizante, e têm seu lugar no movimento batista siro-palestinense. Construir um contraste entre esse judaísmo e a gnose é antiquado.

Parece que alguns dos textos de Nag Hammadi podem esclarecer ainda melhor esse judaísmo sincretista[770].

Seja como for, confirmou-se a antiga tese de R. BULTMANN[771] e de O. CULLMANN[772] de que, por volta da virada da era, existiu ao lado do judaísmo oficial na Palestina um judaísmo sincretista, ou seja, um judaísmo influenciado pelo sincretismo helenista-oriental; e igualmente que no cristianismo primitivo da Palestina existiram duas camadas correspondentes, em termos gerais, a "sinótica" e a "joanina", pois o mito da Sabedoria também se encontra em Q. BULTMANN inclusive é da opinião de que "se deve contar com o fato de que o cristianismo joanino representa um tipo mais antigo do que o sinótico"[773] – naturalmente não o Evangelho de João como livro – e que esse cristianismo "joanino", em correspondência a sua origem no sincretismo judaico, tinha, de antemão, um inclinação mais forte para o helenismo.

João não adotou o mito gnóstico sem modificações, tão pouco como outros autores cristãos-primitivos. Ele o amarrou na figura histórica de Jesus. Os mandeus conhecem numerosas figuras de enviados, a especulação sapiencial judaica e várias correntes gnósticas conhecem

[768] *Qumran und das NT I,* 1966, p. 96ss.; II, 1966, p. 118ss.

[769] SCHNACKENBURG, *Johannes*, p. 113, conclui isso da falta da dupla contrastante vida/ morte em Qumran.

[770] J. M. ROBINSON, *Entwicklungslinien,* p. 246ss., menciona o Apocalipse de Adão, a Paráfrase de Sem e as Três Lápides de Sete.

[771] *ZNW* 1925, p. 142ss. = *Exegética,* p. 100ss.

[772] *Lê problème Litéraire et historique du roman pseudo-clémentin,* 1930; Idem: Wandlungen in der neueren Forschungsgeschichte des Urchristentums: *Discordia Concors* (Festgabe Edgar Bonjour), 1968, p. 49ss., esp. 58ss.

[773] *Loc. cit.*, p. 144 = *Exegetica*, p. 102.

numerosas aparições consecutivas da mesma figura divina (transfiguração do redentor). E é muito duvidoso se a aparição terrena da figura divina como humanação é imaginada no sentido de Gl 4.4s.; Fp 2.6ss.; Hb 2.14ss. e Jo 1.14. Em João, em todos os casos, Jesus é o "Enviado", o Redentor como figura histórica única, em singularidade exclusiva. Além disso, João não assumiu o dualismo absoluto, isso é, a concepção de que a substância do "mundo" e a situação do homem seriam causadas por uma catástrofe cósmica original (queda do Redentor, p. ex.); do mesmo modo a concepção da preexistência das almas, isso é, do si-mesmo humano, e de sua consubstancialidade com o Redentor; ambas as concepções são excluídas pela cristologia de João, na qual está integrada a crença na criação (1.1-14); o Redentor é idêntico com o Criador.

O evangelista usa o mito gnóstico – nessa correção – para desdobrar sua cristologia e soteriologia; com ela pode expressar melhor do que com as categorias apocalípticas a transcendentalidade da revelação, e melhor do que com categorias sacramentais a presença da salvação total. Mas na utilização do mito não se tratou de uma adequação condicionada à finalidade; ela dependia antes de uma concordância objetiva em determinados conhecimentos fundamentais. Esses são, como BULTMANN o demonstrou de modo convincente[774], o conhecimento de que "o si-mesmo humano não é mundano" e de seu "entrelaçamento com o mundo" e "de seu condicionamento ao mundo", e, ligado a isso, da necessidade da redenção e da revelação. A razão para tal cogitação consiste no fato de que "no mito gnóstico se expressa determinada compreensão de mundo e ser humano que serviu de ponto de partida para o evangelista – uma pergunta para a qual o Evangelho era a resposta"[775].

7. *Data da redação*

Situação histórico-teológica

Se o Evangelho segundo João provém de um mundo assim constituído, não alguns traços, especialmente os traços polêmicos, se tornam mais compreensíveis. João não é um escrito missionário tão pouco como o é Marcos ou Mateus, nem para judeus, nem para gentios, e, sim, se destina à comunidade, a sua comunidade, para que "permaneça" na verdade. Também a polêmica está a serviço desse objetivo.

---

[774] Comentário passim; as formulações a seguir de acordo com *RGG III,* 3ª ed., cl. 847s.
[775] *Loc. cit.*, cl. 847.

Ela se volta sobretudo contra "os judeus". Ela tem, como mencionado acima, seu pano de fundo concreto na história de Jesus e sua comunidade, mas volta-se contra "os judeus" como representantes do "mundo", como símbolo da descrença por causa da religiosidade.

Inegavelmente atual, porém, é a polêmica antibatista (1.6ss.,15,20-27; 3.23-30; 5.33-36; 10.4). Ela reflete, como os textos correspondentes dos sinóticos e de Atos, a rivalidade com os "discípulos de João (Batista)" e emprega recursos semelhantes. O Batista é energicamente subordinado a Jesus e tomado a seu serviço, em parte por meio de reprodução de autotestemunhos (1.15,20-27; 3.27-30), em parte por interpretação por Jesus (5.33-36) ou pelo evangelista (1.6ss.). A razão da polêmica se torna mais clara em João do que nos sinóticos: a veneração do Batista como o portador escatológico da salvação. A polêmica direta do prólogo: "Ele não era a luz" (1.8) somente tem sentido se os discípulos de João consideram seu mestre "a luz", isso é, o Revelador; isso também é abonado pela imagem do candelabro aceso em 5.35, e o simbolismo astral de 3.30, além de comprovantes extrajoaninos. A suposição de que o hino, no qual se baseia o prólogo e que é glosado pelo evangelista com acréscimos, seria de origem batista, e que celebra o Batista como o Logos preexistente e que se tornou carne, tem todos os argumentos racionais a seu favor e nenhum argumento contundente contra si. O Quarto Evangelho caracteriza o Batista, não como os sinóticos, como precursor escatológico do Messias, e, sim, como "testemunha" a favor do Preexistente e Encarnado (1.7s.,15,30,32s.), nessa qualidade inclusive como enviado de Deus (1.6). A rivalidade com os discípulos de João é perceptível de modo especialmente acentuado no Evangelho de João. De acordo com 1.35ss., os primeiros discípulos de Jesus eram discípulos do Batista, e o evangelista possivelmente também. A confrontação com os discípulos do Batista foi para a comunidade do Quarto Evangelho, em todo caso para uma parte dela, simultaneamente uma confrontação com o próprio passado. Teologicamente não se trata nessa discussão da antítese fé/descrença (como na polêmica contra "os judeus"), e sim, da antítese fé/fé falsa.

Mas a polêmica geral e em princípio dirige-se contra a gnose, em cuja conceitualidade João fala e cujas figuras de revelação e pretensões de revelação ele combate. Não se reconhece um adversário gnóstico específico[776]. O evangelista está interessado antes em esclarecer

---

[776] Irineu menciona Querinto (*Haer* III 11,7).

por princípio que o fato de o homem estar condenado a morrer, tão claramente reconhecido pela gnose, é resolvido exclusivamente pela revelação em Jesus. Esse "testemunho" é tão fundamental quanto atual. Como ele não é pronunciado ao vento, ele assume necessariamente a forma da polêmica; pois somente por meio de uma separação clara pode-se realizar o que o evangelista indica em 20.31 como objetivo de seu livro.

Evidentemente João entra numa discussão crítica com o eclesianismo de seu tempo, e isso não de modo tão explícito quanto tacitamente[777]. Pois seu silêncio sobre a instituição da Ceia do Senhor e sua descrição dos discípulos distinta da dos sinóticos indicam uma considerável reserva perante as concepções correntes de seu tempo a respeito do Sacramento, do ministério apostólico e, portanto, da Igreja como instituição[778], tal como estão sendo defendidas, de modo diferente, pelos dêutero-paulinos e pelos escritos de Lucas, por 1 Clem e pelas epístolas inacianas. Uma reserva semelhante aparece também em Hebreus, igualmente a mesma alta estima da "palavra"; para esta, porém, o povo de Deus, a abrangente comunhão dos crentes na história, é o horizonte no qual se torna possível uma existência cristã; para João o modo da existência crente, a essência da Igreja, é a "permanência" do indivíduo em Jesus (15.1ss.) e o amor do indivíduo aos irmãos. É característico o fato de que os discípulos são nomeados seus "amigos" por Jesus (15.14s.); e a essa autocompreensão corresponde o fato de que "amigos" é autodenominação dos membros do círculo joanino (3 Jo 15)[779]. Esse não-conformismo crítico une-se à pretensão do autor de oferecer em seu livro a apresentação da história de Jesus inspirada pelo Espírito, e, portanto, a compulsória. Enquanto o não-conformismo como também a presentificação joanina da escatologia podem ser associados ao pneumatismo dos "entusiastas", eles não podem ser associados a um desenvolvimento histórico; pois afinal aquele movimento entusiasta estava amarrado a determinada compreensão dos sacramentos e, além disso, nada tinha a ver com a tradição da vida de Jesus. Desse modo, João esteve bastante isolado em seu tempo, e também retrospectivamente não há como mostrar linhas de desenvolvimento correntes, apesar

[777] Cf. KÄSEMANN, *loc. cit.*, p. 63ss.

[778] H. KÖSTER elaborou isso com perspicácia por meio de uma comparação com Inácio: Geschichte und Kultus im Johannesevangelium und bei Ignatius von Antiochien, *ZThK 54*, 1957, p. 56ss.

[779] Cf. KÄSEMANN, *loc. cit.*, p. 71s.; além disso, J. WACH, *Meister und Jünger*, 1925.

de motivos e teologúmenos (idéias teológicas) existentes[780]. Será que isso se deve somente à fragmentariedade de nossa tradição, ou à criativa autonomia do autor, ao qual se denomina João?

8. Questão da autoria, data e lugar da redação

a) A questão da autoria

Não sabemos quem redigiu o Quarto Evangelho. Apesar disso queremos oferecer uma breve orientação sobre a questão da autoria, discutida com tanta paixão desde o início do séc. XIX. Não se discutia a pergunta *quem* é o autor, e, sim, se o autor é João, o filho de Zebedeu, como o afirmava a tradição eclesiástica. Visto que o livro havia sido incluído no cânon somente como obra do filho de Zebedeu, sua canonicidade, mas também sua "autenticidade" no sentido da credibilidade histórica parecia depender da "apostolicidade" de seu autor. Por isso o autotestemunho do livro e os chamados testemunhos "exteriores" foram reiteradas vezes analisados, combinados e levados à exaustão.

Os testemunhos internos: No final do capítulo adicional é dito a respeito do discípulo amado[781], anteriormente mencionado: "Este é o discípulo que dá testemunho a respeito dessas coisas, e que o escreveu" (21.24). Dos vv. 20-23 se deduz que, na verdade, o discípulo amado viveu muito tempo, mas que já estava morto à época da redação dos v. 20-25 e conseqüentemente de todo o cap. 21. A informação de 21.24, portanto, pode referir-se somente aos cap. 1-20. O redator indica como autor do Evangelho o "discípulo ao qual Jesus amava", sem mencionar seu nome, e também não a qual dentre os presentes à cena – os dois são anônimos – ele se refere.

Em Jo 1-20, porém, não se encontram referências do autor a sua própria pessoa. Fala reiteradas vezes do discípulo amado (13.23-25; 19.26s.; 20.2-8; muito provavelmente também em 19.35; talvez em 18.15s.), mas não sugere com nenhuma sílaba de que seria o próprio autor. Somente uma vez o discípulo amado é mencionado como testemunha, em 19.35 para os acontecimentos por ocasião da crucificação,

---

[780] Se FRANZ MUSSNER, *ZΩH*, 1952, p. 186, renova a antiga construção de Tübingen: "João é a continuação e consumação legítima da tradição judaico-sinótico-paulina", surge a pergunta se a categoria jurídica do "legítimo" deverá substituir os faltantes elos históricos intermediários.

[781] Cf. A. KRAGERUD, *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium*, 1959 e o resumo em KÜMMEL, *Einleitung*, p. 203s.

ou para a estocada da lança, quando jorrou sangue e água do lado de Jesus: "E aquele que o viu, deu testemunho disso, e seu testemunho é verdadeiro". Sem a frase análoga de 21.24, não ocorreria a ninguém que aqui o autor quereria revelar a si mesmo e identificar-se com o discípulo amado. É bem possível que 19.35 seja uma glosa do redator que com ela quer preparar o v. 21.24 (Bultmann e Jeremias), sendo com isso eliminada como autotestemunho do evangelista. Considerando a frase como original, é preciso entendê-la para si, sem referência ao aditamento do cap. 21; e daí fala somente como testemunha para os acontecimentos na crucificação. Isso significa que primeiro o capítulo anexado faz do discípulo amado o autor do Quarto Evangelho; este, porém, não dá motivo para isso.

Quem seria então o discípulo amado? A resposta tradicional: João, o filho de Zebedeu é fundamentada da seguinte maneira: 1) o discípulo ao qual Jesus amava teria que ser uma das três pessoas íntimas conhecidas nos sinóticos; Pedro estaria excluído por causa de Jo 13.23ss.; 20.3ss.; 21.20ss., igualmente Tiago, por causa de sua morte precoce (At 12.2), restando somente João; 2) da observação em 1.41 de que André encontrou primeiro seu irmão Simão (= Pedro) e o teria levado a Jesus, se deveria concluir que o segundo discípulo, que permanece anônimo (1.40), teria feito o mesmo com seu irmão, também se isso não é relatado; um segundo par de irmãos entre os discípulos, porém, seriam somente os filhos de Zebedeu, e os dois pares de irmãos se teriam tornado, como nos sinóticos, discípulos logo de início (Mc 1.16ss.). Mas esse processo de construção harmonizante é metodologicamente duvidoso. O Quarto Evangelho esboça um quadro bastante diferente dos discípulos do que os sinóticos; nele não existem os três íntimos, do mesmo modo os filhos de Zebedeu nunca são mencionados nos cap. 1-20; eles aparecem primeiro no capítulo anexado (21.2); a isso acrescem as informações sobre a terra natal de Pedro (1.44) e sobre discípulos (Natanael, Lázaro) que não têm correspondentes nos sinóticos. Também do cap. 21 não se pode concluir que o discípulo amado é João, filho de Zebedeu; pois ao lado dos filhos de Zebedeu e dos discípulos mencionados nominalmente são mencionados "dois outros" – anônimos – "dentre os discípulos" (21.2). Isso significa que a identificação do discípulo amado com o filho de Zebedeu não tem base no Evangelho e não tem apoio no capítulo suplementar.

Seria possível defini-lo com mais exatidão? Ele aparece em cena pela primeira vez por ocasião da última ceia (13.23-25), tem seu lugar em Jerusalém, em todo caso, não é mencionado antes. Também se quis

encontrá-lo em 18.15s., onde é mencionado "outro discípulo", que era "conhecido" do sumo sacerdote, isso quer dizer, que era seu parente e que conseguiu que Pedro pudesse entrar no palácio sumo-sacerdotal; mas essa equiparação permanece incerta, porque o discípulo amado é designado como "o outro discípulo" (com artigo definido) e somente depois de ter sido mencionado antes (cf. 20.3,8 com 20.2). Como "o discípulo ao qual Jesus amava", ele tem uma posição privilegiada; por ocasião da última ceia ele tem o lugar de honra no peito de Jesus e lhe transmite a pergunta de Pedro dirigida ao Mestre. Ele se encontra inegavelmente numa situação de concorrência com Pedro: na manhã da páscoa ele ultrapassa a Pedro na corrida para a sepultura; no entanto Pedro é o primeiro que desce à sepultura – de modo que está criada uma compensação; no capítulo anexo, na verdade, Pedro é encarregado com a direção da Igreja (21.15,16,17), mas também é perguntado três vezes se amava a Jesus, e depois é novamente confrontado com o discípulo amado: sua posição nada sofre pelo primado de Pedro, ela é incomensurável para ele (21.20-23), e o Crucificado confia sua mãe ao discípulo amado (19.26s.).

Não se conhece figura da história do cristianismo primitivo que se identificasse com esses traços brevemente esboçados, especialmente no que diz respeito à singular relação com Pedro. Também não há como escapar da impressão de que tanto o evangelista quanto o redator a deixaram propositadamente na penumbra e preservaram conscientemente sua anonimidade literária. Todas as tentativas empreendidas para encontrar tal figura – talvez Lázaro, "ao qual Jesus amava" (11.5,3) – fracassaram. Mas também as tentativas opostas no sentido de mostrar que a figura misteriosa seria uma figura ideal, excogitada pelo evangelista, ainda não convencem satisfatoriamente, embora a caracterização pudesse apontar para essa direção[782]. Pois no Evangelho de João "amor" não se refere ao afeto pessoal, e, sim, à comunhão essencial. "O discípulo ao qual Jesus amava" é aquele com o qual Jesus compartilhou sua essência, que é um com Jesus, portanto o discípulo "ideal". Talvez também seria possível combinar o momento individual e o momento ideal. O evangelista teria pensado numa figura individual, mas a teria idealizado como tipo do discípulo autêntico e a teria transformado no "portador de cenas ideais". Por sua vez, o redator teria feito do discípulo amado o autor do livro, a fim de transferir a posição

[782] As interpretações simbólicas divergem amplamente: símbolo do discipulado puro, do cristianismo gentílico, do portador do testemunho apostólico.

privilegiada dessa figura ao evangelista, e, conseqüentemente, ao Evangelho. Em ambos os casos é determinante certa antítese contra Pedro; sua autoridade, na verdade, não é contestada, mas é relativada pela autoridade do discípulo amado. Que aqui se refletem rivalidades teológicas e eclesiásticas, está evidente.

No retrospecto aos "testemunhos internos", tem que se constatar: o discípulo amado e o evangelista não são a mesma pessoa; nem um nem outro é João, o filho de Zebedeu; ambos permanecem anônimos. Se o redator pôde ter a ousadia de identificar o evangelista com o discípulo amado, então o evangelista deve ter sido uma personalidade muito ilustre, em todo caso no círculo ao qual pertence o redator e em cujo nome assevera: "Sabemos que seu testemunho é verdadeiro" (21.24).

Os testemunhos externos: Os mais antigos testemunhos da Igreja Antiga a respeito do Evangelho de João, são, como já mencionado, discordantes. A opinião que se impôs vitoriosamente de que o filho de Zebedeu seria o autor aparece pela primeira vez em Irineu (ca. 180). Ele escreve: "Depois disso (sc. depois de Mateus, Marcos, Lucas), o próprio João, o discípulo do Senhor que também estivera reclinado sobre seu peito, editou o Evangelho quando se encontrava em Éfeso na Ásia" (*Adversus haereses* III 11; Eusébio, *Hist. Eccl.* 8,4). Com "discípulo do Senhor" Irineu se refere ao filho de Zebedeu; isso se deduz do fato de que cita Jo 1.14 com a fórmula "o apóstolo disse" (*Haer* II 22,5; III 3,4) e do fato de que atribui a "tradição dos apóstolos", testemunhada pela Igreja de Éfeso, a Paulo e João (*Haer.* III, 4; Eusébio, *Hist. Eccl.* III 23, 4). Portanto, de acordo com Irineu, o Evangelho de João foi redigido como o último dos quatro Evangelhos pelo "discípulo do Senhor" e apóstolo João, em Éfeso, onde viveu até os dias de Trajano (*Haer.* II 22,5; III 3,4). O bispo Polícrates de Éfeso (190) igualmente testifica a existência de um João em Éfeso e o identifica com o discípulo amado: "Além disso, porém, igualmente João, que estivera reclinado sobre o peito do Senhor, sacerdote, portador do frontal, testemunha e mestre, esse morreu em Éfeso" (em Eusébio, *Hist. Eccl.* III 31,3). A caracterização como sacerdote (presbítero) certamente está relacionada com Jo 18.15. Nessa informação chamam a atenção duas coisas: Em primeiro lugar o fato de que Polícrates não designa João como "apóstolo", enquanto imediatamente antes mencionou "Filipe dos doze apóstolos" – como se não contasse João como um deles, e depois o fato de que não o caracteriza como autor do Evangelho, embora defenda, imediatamente depois, a "celebração da páscoa" no dia 14 de *nisan*

"segundo o Evangelho" – como se isso nada tivesse a ver com o João de Éfeso. Seja como for, conforme os textos que a tradição deixou, Polícrates não pode ser considerado como testemunha completa da tradição do filho de Zebedeu = "apóstolo" João como o autor de Quarto Evangelho.

Irineu, porém, se baseia em duas tradições, em Policarpo e nos "anciãos" (πρεσβύτεροι) da Ásia Menor. Irineu pretende ter ouvido em sua infância Policarpo falando de seus "contatos com João e com os demais que viram o Senhor" (carta a *Florino* = Eus. *Hist. Eccl.* V 20, 4). Essa nota, porém, não informa se Policarpo viu esse João na Ásia Menor e se o considerou como o autor do Quarto Evangelho. Na carta e no Martírio de Policarpo não existe nenhuma referência a um João e a seu Evangelho. Do mesmo modo é igualmente inócuo invocar os "anciãos" (*Haer.* II 33,3); se ele menciona "todos os πρεσβύτεροι" "que se haviam encontrado com João, o discípulo do Senhor, na Ásia Menor" e dos quais "alguns haviam visto não apenas a João, mas também outros apóstolos", isso diz apenas que esses "anciãos" haviam dito algo sobre certo "discípulo de Jesus" de nome João, mas nada sobre o autor do Quarto Evangelho. E se Irineu menciona logo depois "igualmente Pápias, o ouvinte de João e companheiro de Policarpo", isso está em contradição com as informações do próprio Pápias.

Pápias menciona no proêmio a sua "exposição dos ditos do Senhor" autoridades sobre cujos depoimentos a respeito de Jesus ele se informou com os "anciãos", dentre eles dois homens de nome João: "...o que disseram André ou Pedro (εἶπον), e o que dizem (λέγουσιν) Filipe ou Tomé, Tiago, ou João, Mateus ou qualquer outro dos discípulos de Jesus, e o que dizem (λέγουσιν) Arístion e ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, os discípulos do Senhor"[783]. Um João pertence ao círculo dos doze, conforme mostram os nomes a sua volta; trata-se, portanto, do filho de Zebedeu; o πρεσβύτερος Ἰωαννης, mencionado depois de Arístion, não faz parte do grupo dos doze, mas também é "discípulo do Senhor". Pápias não chegou a ver os dois Joões, mas apenas pergunta pelas opiniões deles através de terceiros (os "anciãos"), embora "o velho João", ao contrário do filho de Zebedeu, ainda estava vivo na época das pesquisas papianas (λέγουσιν – εἶπον); portanto ele não foi "ouvinte de João". Por meio de Pápias não é possível comprovar que "o velho João" é uma grandeza da Ásia Menor, quer dizer, que ele seja idêntico com o João de Éfeso, mas é bem possível. E Pápias também não diz que um dos dois teria escrito um Evangelho.

[783] Citado em Eusébio, *Hist. Eccl.* III 39,4.

Altamente significativo é o fato de que também no mais ele passa tacitamente por cima do Evangelho de João, enquanto cita 1 João de modo afirmativo. Esse silêncio não pode ter outro motivo senão, como o silêncio sobre Lucas, o fato de considerar o Evangelho de João herético por causa de sua popularidade e seu uso entre os gnósticos[784]. Por isso Pápias também está eliminado como testemunha a favor do filho de Zebedeu (e a favor do 'velho João') como autor do quarto Evangelho. As tradições, nas quais Irineu se baseia, têm conhecimento de um João, o qual é chamado esteriotipicamente de "discípulo de Jesus", mas que nunca recebe o título de apóstolo, não sendo, portanto, identificado com o filho de Zebedeu; que esse discípulo do Senhor deve ser procurado na Ásia Menor já na tradição anterior a Irineu, é um assunto controvertido, quer dizer, é possível, mas não é certo. Que ele teria redigido um Evangelho não é afirmado em nenhuma das citações referentes a "presbíteros" aduzidas por Irineu.

Dois testemunhos do tempo logo depois de Irineu igualmente não mostram um quadro uniforme. De Polícrates de Éfeso já falamos. O Cânon Muratori (ca. 200) oferece uma descrição fantástica do surgimento do Quarto Evangelho: João teria sido desafiado por seus "co-discípulos e bispos" a escrever um Evangelho, mas queria fazê-lo somente num trabalho em equipe com cada qual contribuindo com sua parte; para começar, teria ordenado um jejum de três dias; no entanto, já na primeira noite teria sido revelado a André "que João anotasse tudo em seu nome, sendo que todos deveriam examiná-lo". Chama a atenção o fato de que João, certamente um membro do círculo dos doze, também aqui é citado apenas como um "do círculo dos discípulos", e não, como logo em seguida André, como "apóstolo". É digno de nota que João não é associado a Éfeso, ou à Ásia Menor. O que, porém, mais chama a atenção é a tendência de atestar autorização apostólica e testemunho ocular para o Quarto Evangelho (linha 15-34) – portanto, ambas as coisas eram controvertidas.

À luz das informações mencionadas, é imperativo distinguir com exatidão as duas grandezas, que para Irineu são uma coisa só: 1) o João de Éfeso, que também é testemunhado por Polícrates e que possivelmente é idêntico com o "discípulo do Senhor" e o "velho João" de Pápias e da tradição que fala do presbítero, e 2) o autor do Quarto Evangelho, ao qual também o Cânon Muratori chama de João. Visto que o João de Éfeso era uma personalidade apocalíptica, conforme afirma Irineu, ele

[784] W. BAUER, *Rechtgläubigkeit,* p. 189ss.

seria com maior probabilidade o autor do Apocalipse de João do que do Evangelho de João. Não sabemos desde quando este é atribuído a João; Irineu não deve ser o primeiro a fazê-lo – pois tenta comprovar a apostolicidade desse João –, mas não podemos acompanhar a autoria de um João em época mais remota.

O esforço de Irineu para comprovar a apostolicidade de João estava motivado pela *rejeição* desse Evangelho em em círculos *eclesiásticos*, essa rejeição tinha seu motivo no uso que os montanistas faziam desse Evangelho ao afirmarem que a promessa do Paracleto já se cumprira no presente (*Haer* III 11,9). Também alhures a autenticidade dos escritos joaninos (Evangelho e Apocalipse) era contestada, em parte por razões antimontanistas, em parte por razões anti-heréticas, por cristãos que, em conexão com Epifânio, são chamados de "alogianos"[785] (= negadores do Logos e insensatos), e pelo presbítero romano Gaio. O centro da resistência ao Evangelho de João parece ter sido a ortodoxa Roma, evidentemente porque o livro foi levado para lá por gnósticos[786]. Esse, porém, não foi o único motivo para a resistência, e, sim, também o fato de se ter reconhecido que o próprio Evangelho de João tinha caráter gnóstico. Se Gaio e os alogianos podiam fazer passar o Evangelho de João como obra do gnóstico e docetista Querinto, sem que se pudesse pôr em dúvida sua ortodoxia eclesiástica, esse fato demonstra que na virada do séc. II para o séc. III a tese da autoria apostólica do Quarto Evangelho de modo nenhum estava assegurada em círculos eclesiásticos, portanto, não era tradição antiga. Os testemunhos "externos" falam tão pouco a favor do filho de Zebedeu como autor, quanto os testemunhos internos.

Por fim, existem indícios de que João, filho de Zebedeu se tornara mártir já muito cedo. Por isso não pode ter escrito o Quarto Evangelho, nem ser idêntico com o longevo "velho João" de Éfeso. O comprovante mais antigo é o oráculo de Mc 10.35-40, no qual Jesus prediz aos dois filhos de Zebedeu, João e Tiago a morte por martírio. O fato de que Ap 12.2 menciona apenas a morte de Tiago é uma correção; pois Lucas exclui todo o trecho de Mc 10.35ss. Que nessa perícope se trata de um *vaticinium ex eventu*, e que isso significa a morte simultânea dos dois irmãos, na verdade não deveria mais ser discutido depois da irrefutável demonstração de E. SCHWEIZER[787], também quando não se quer atri-

[785] Cf. W. BAUER, *RGG I*, 3ª ed., cl. 245; A. GRILLMEIER, *LThK I*, 2ª ed., p. 367s.
[786] W. BAUER, *Rechtgläubigkeit*, p. 209ss.
[787] Über den Tod der Söhne Zebedaei (1904), *Gesammelte Schriften V*, 1963, p. 48ss.

buir grande valor como testemunho às martirologias posteriores. O martírio aconteceu sob Herodes Agripa (44 d.C.).

Há a tendência de sempre extrair algo da tradição da Igreja Antiga, não atribuindo o Evangelho de João ao filho de Zebedeu e apóstolo, e, sim, associando-o de modo mais ou menos direto com o "velho" João de Éfeso, ao qual não compete o título de apóstolo, e, sim, somente o de um "discípulo do Senhor". Isso, porém, são especulações ociosas. Como esse João de Éfeso era homem de mentalidade apocalíptica, segundo o testemunho de Irineu, é mais acertado ver nele o autor do Apocalipse; pois o João do Apocalipse se apresenta com aquela autoridade que se atribui ao "velho", e é improvável que teriam existido dois anciãos de nome João ao mesmo tempo na Ásia Menor.

b) Lugar e data da redação

A opinião tradicional localiza o surgimento do Evangelho de João em Éfeso ou em algum outro lugar da Ásia Menor ocidental. Atribuindo-se mais peso aos contatos com os escritos mandeus, com as cartas de Inácio de Antioquia e com as Odes de Salomão, à oposição "aos judeus" e à polêmica contra os seguidores de João Batista, do que à tradição de Éfeso, tende-se a supor como lugar de redação do Evangelho de João a Síria. Às vezes também se juntam as duas coisas: surgimento na Síria, redação na Ásia Menor.

A data da redação pode ser determinada com mais exatidão: O *terminus ad quem* é o primeiro quartel do séc. II. Pois o Papiro 52, o mais antigo do NT que possuímos, um fragmento que contém algumas linhas de Jo 18, é datado para essa época de acordo com critérios paleográficos. Se naquele tempo o Evangelho de João já era conhecido no Egito, supõe-se como data de surgimento a virada do séc. I para o séc. II.

§ 29. A PRIMEIRA CARTA DE JOÃO

Comentários:
Comentários (de 1-3 João)

HNT: H. WINDISCH-H. PREISKER, 3ª ed., 1951; HThK: R. SCHNACKENBURG, 3ª ed., 1965; MeyerK: R, BULTMANN, 1967; NTD: J. SCHNEIDER, 9ª ed., 1961; ThHK: F. BÜCHEL, 1933; ICC: A. F. BROOKE, 1912; Moffart, NTC: C. H. DODD, 1946; ÉtB: J. CHAINE, 1939.

Estudos:

Relatórios de pesquisa: E. HAENCHEN, *ThR* NF 26, 1960, p. 1ss (= *Die Bibel und wir,* 1968, p. 235ss.
M. DIBELIUS, *RGG III,* 2ª ed., cl. 346ss.
H. BRAUN, "Literar-Analyse und theologischeh Schichtung im ersten Johannesbrief", *ZThK 48,* 1951, p. 2262ss. (= *Gesammelte Studien zum NT und seiner Umwelt,* 1962, p. 210ss.
R. BULTMANN, *RGG III,* 3ª ed., cl. 836ss.
______, "Analyse des ersten Johannesbriefes", *Festgabe für A. Jülicher,* 1927, p. 138ss. (= *Exegética,* 1967, p. 105ss.).
______, *Die kirchkliche Redaktion des ersten Johannesbriefes,* In Memoriam E. LOHMEYER, 1951, p. 189ss. (= *Exegética,* p. 381ss.).
H. CONZELMANN, "Was von Anfang war": Nt. Studien für R. Bultman, *BZNW 21,* 1954, p. 194ss.
C. H. DODD, "The First Epistle of John and the Fourth Gospel", *BJRL 21,* 1937, p. 129ss.
W. F. HOWARD, "The Common Authorship of the Johannine Gospel and Epistles", *JThS 48,* 1947, p. 12ss.
G. KLEIN, "Das wahre Licht scheint schon", *Beobachtungen zur Zeit- und Geschichtserfahrung einer urchristlichen Schule, ZThK 68,* 1971, p. 261ss.
E. LOHMEYER, "Über Gliederung und Aufbau des ersten Johannesbriefes", *ZNW 27,* 1928, p. 235ss.
W. NAUCK, "Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes", *WUNT 3,* 1957.
J. A. T. ROBINSON, "The Destination and Purpose of the Joannine Epistles", *NTS 7,* 1960/61, p. 56ss.

1. Conteúdo e estrutura

O conteúdo desse escrito tem dois objetivos: o combate a heresias cristãs (2.18-27; 4.1-6) e a confirmação dos cristãos aos quais ele se dirige na verdadeira fé e na verdadeira vivência em face da ameaça pela heresia. No entanto, também as porções dedicadas ao segundo objetivo estão permeadas pela polêmica contra os hereges. O escrito não segue uma rigorosa linha de pensamentos, e, sim, enfileira exposições admoestadoras, doutrinárias e polêmicas em seqüência solta, mas muitas vezes também encarta uma na outra. E não faltam repetições – a partir de 2.28 –, de modo que não se pode falar de uma estrutura clara. A tentativa de E. LOHMEYER de comprovar um esquema septená-

rio como princípio conformador não foi bem sucedida[788]. O texto pode ser estruturado do seguinte modo:

1. Introdução: O testemunho da "palavra da vida" como base da comunhão cristã dos cristãos entre si e com Deus 1.1-4.
2. Comunhão com Deus e andar na luz 1.5-2.2.
3. Conhecimento de Deus e observação dos mandamentos 2.3-11.
4. Admoestação para a superação do mundo 2.12-17.
5. Advertência contra falsos mestres 2.18-27.
6. Filiação divina e amor fraternal 2.28-3.24.
7. Advertência contra falsos mestres 4.1-6.
8. Amor fraternal como conseqüência e característica da filiação divina 4.7-5.4.
9. A fé em Jesus, o Filho de Deus 5.5-11.
10. Conclusão 5.14-21: confiança no atendimento da oração (v. 14s.), intercessão pelos pecadores (excetuados os que cometem pecado mortal) (v. 16s.), liberdade de pecado e do mundo mediante a comunhão com Deus (v. 18-21).

2. Caráter literário

Desde que esse escrito foi mencionado na Igreja Antiga, ele é designado como "carta". Mas falta-lhe a forma de carta (pré-escrito, saudações e votos de bênção), também quando se quer ver em 1.4 uma *salutatio* e em 5.13 uma saudação final. Na verdade, o autor diz reiteradas vezes "isso lhes escrevo", dirige-se aos leitores como "filhos" (2.1,12,14,18; 3.1,18; 4.4; 5.21) e "amados" (2.7; 3.2,21; 4.1,7.11) e procura preservá-los na verdadeira fé em face da heresia. Mas ao escrito falta o "caráter de correspondência", em parte alguma se divisam relações concretas entre o autor e os leitores, a ameaça pela heresia não parece ser o problema específico de uma comunidade individual ou de uma união de comunidades individuais, de modo que 1 João não se apresenta nem como carta dirigida a uma comunidade (como 1 Coríntios), nem como circular (como Gálatas, p. ex.). E como o autor renuncia à nomeação de seu nome e o dos "destinatários", bem como a saudações, ele evidentemente não quer dar a impressão de que seu "escrito" seria uma carta[789].

[788] *ZNW 27*, 1928, p. 225ss.

[789] Por isso também não se deveria recorrer ao "formulário da Ásia Anterior", como o faz O. Roller, *Das Formular der paulinischen Briefe*, 1953, p. 237); cf. Schnackenburg, *Komm.*, p. 2.

De acordo com seu conteúdo, pode-se designar o escrito, a exemplo de Judas e 2 Pedro, como "tratado com finalidade determinada" (DIBELIUS)[790], ou, visto que se dirige a todos os cristãos, sem delimitação local, como "um manifesto dirigido a toda a cristandade" (JÜLICHER-FASCHER)[791]. Naturalmente, o autor não o publicou como uma encíclica papal ou um edito imperial no mundo inteiro – para isso lhe faltavam as possibilidades técnicas e organizacionais –, e, sim, apenas em determinado círculo. No entanto, o formulou de tal forma que possui validade para toda a cristandade; pois a heresia combatida lhe parecia um perigo para o mundo inteiro. No entanto há de se constatar que a forma de 1 João "não tem analogia"[792].

3. Estilo, texto-base e redação

Estilisticamente, 1 João oferece uma impressão uniforme. Rigorosas antíteses e séries de antíteses agudas se alternam com porções soltamente interligadas com amplo espectro. A isso acresce o fato de que com freqüência é retomado um conceito das antíteses, explicado e, ocasionalmente também, reinterpretado[793]. Essas *diferenças de estilo e conteúdo* levaram à suposição de que 1 João também não seria uniforme literariamente. Essa suposição foi provada pela primeira vez em um trecho individual (2.28-3.12) por E. VON DOBSCHÜTZ[794] e depois em todo o escrito por R. BULTMANN. Este tentou provar com critérios estilísticos e de conteúdo que o autor usou um texto existente e que trabalhou em cima dele, e que em essência ainda seria verificável em 1.5-10; 2.4,5,9-11; 3.4-15. Suas características são sentenças curtas, apodícticas, formuladas no paralelismo dos membros, introduzidas por ἐάν ou por (πᾶς) ὁ com particípio. O estilo de 1 João está caracterizado por "sentenças parenético-homiléticas soltamente estruturadas" (*Exegetica*, p. 107), por palavras dirigidas aos leitores, por expressões explicativas de diferentes espécies, por retomada de algo já dito, por remissões. Naturalmente não é possível fazer a separação entre o suposto texto original e a versão reformulada claramente em toda parte; BULTMANN supõe que ocasionalmente o autor modificou o texto de seu original e às vezes imitou seu estilo, procura fazer conjeturas a respeito do texto

---

[790] DIBELIUS, *Geschichte der urchristlichen Literatur II*, p. 61ss.
[791] *Einleitung*, p. 226; BULTMANN, *RGG III*, 3ª ed., cl. 836.
[792] BULTMANN, *RGG III*, 3ª ed., cl. 836.
[793] Para a explicação cf., p. ex., 3., 4ª com 4b; para a reinterpretação cf. 1.6-10 com 2.1.
[794] Desse texto ele reconstrói quatro frases de dois versos de construção autêntica.

que lhe serve de base, e anota as incertezas na reconstrução da original[795]. Do ponto de vista histórico-formal, localiza o original entre os "discursos de revelação", semelhante àqueles que o autor do Evangelho de João usou, e a considera, como a esses, histórico-formalmente como de origem gnóstica. Tal como o fez em relação ao Evangelho de João, BULTMANN também supõe para 1 João uma *redação* eclesiástica, à qual deveria ser atribuída, além das afirmações sobre o poder expiatório do sangue de Cristo (1.7*b*; 2.2; 4.10*b*) e sobre a escatologia tradicional (2.28; 3.2; 4.17), sobretudo a parte final 5.14-21, essa última por causa da falta de ligação com o precedente, e especialmente por causa de sua distinção entre pecados mortais e outros pecados (5.16s.), o que contradiz às demais exposições de 1 João sobre pecado e isenção de pecado.

A *distinção entre original e versão reformulada* de BULTMANN encontrou muita aceitação e vários desdobramentos[796], apesar dos protestos que se manifestaram imediatamente[797]. Esses não precisam ser discutidos aqui, porque em sua maioria oferecem apenas modificações da análise literária de BULTMANN. Em contrapartida devem ser mencionadas duas teses sobre a origem das duas grandezas: H. BRAUN considera o texto-base genuinamente cristão, a versão reformulada como católico-primitiva; W. NAUCK atribui ambos ao mesmo autor – uma tese que, quanto sei, não conseguiu convencer a ninguém.

A crítica *à distinção das fontes* de BULTMANN e de outros dentro do texto de 1 João refere-se a quatro pontos: 1) contra o método; não seriam empregados apenas critérios estilísticos, mas também critérios de conteúdo. Está na hora de abandonar essa objeção que pressupõe a separação de forma e conteúdo, que não faz sentido; 2) às passagens nas quais a crítica estilística não permite uma separação por causa da mistura de estilos, e onde BULTMANN recorre a conjeturas. Essas passagens, porém, não são tão freqüentes, não são motivos para resignação e menos ainda prova contra a existência de um original; 3) à divergência das diferentes reconstruções. Mas essas não são consideráveis e igualmente não são uma contra-instância contra um texto existente;

[795] De acordo com o ensaio de 1927, o texto que lhe serviu de base abrange, com cortes: 1.5*b*-10; 2.4,5,0-11,29; 3.4.6,7-10,14,15,24; 4.7,8,12,16; 5.1,4; 4.5,6 (?); 2.32; 5.10,12 (2 Jo 9). Em seu comentário de 1927 BULTMANN modificou a abrangência: já não conta mais 1.9; 4.12,16; 5.6,10 como parte do texto-base, e 1.5b não mais com certeza; em compensação inclui 2.23.

[796] P. ex., por H. W. BEYER, *ThLZ 54*,1929, p. 606ss., por H. WINDISCH no *HNT*, e por H. PREISKER no apêndice.

[797] P. ex., de E. LOHMEYER, *ZNW 27*, 1928, p. 235ss. e de F. BÜCHEL, *ZNW 28*, 1929, p. 235ss.

4) contra o próprio original, o qual seria "um produto singular" e que por isso não poderia ter existido; pois esse acúmulo de frases de dois (ou três) versos antitéticos seria "cansativo"[798] e "insuportável"[799]. Isso, porém, é uma questão de gosto; a mim pessoalmente nem a página e meia do texto-base reconstruída por BULTMANN nem as 1.663 estrofes de dois ou quatro versos do *Cherubinische Wandersmann* nunca enfadaram. E o que os críticos oferecem de positivo para a explicação da troca de estilo, reconhecida também por eles, não basta[800]. Se Kümmel quer reduzi-lo "ao uso de matéria tradicional e ao conteúdo cambiante do que é dito"[801], isso é apenas outro nome para o problema. Pois é justamente a apreensão da "matéria tradicional" que está em jogo nessa crítica literária.

Uma troca de estilo tão freqüente e acentuado, além disso, num espaço tão reduzido, não tem analogias na literatura cristã-primitiva. Na verdade, certamente é correto, como o enfatiza HAENCHEN, que estilo diferente ainda não indica autores diferentes, e, sim, pode remontar ao trabalho literário do mesmo autor[802]. Isso, porém, vale somente na esfera da "grande" literatura. Pois o manuseio de diversos estilos – especialmente na mesma obra – pressupõe uma capacidade artística de alta erudição – uma capacidade, portanto, que não é freqüente nem mesmo entre autores profissionais, em todo caso da modernidade[803], e que não é própria do autor de 1 João. Atribuir sua troca de estilo a um "senso estilístico muito sadio", e aduzir como exemplo a tragédia antiga com sua troca de "diálogo refinado" e "trechos de outro estilo" (HAENCHEN, *loc. cit.*, p. 246), não explica por que o autor troca de estilo justamente nessas passagens e não o faz em outras, e, além disso, é exigir demais em termos literários[804]. A 1 João é, conforme o mostram sua forma, sua disposição e sua linguagem, totalmente despretensiosa

[798] SCHNACKENBURG, *Kommentar,* p. 12.
[799] HAENCHEN, p. 246.
[800] O autor fala, dependendo do objetivo, ora como profeta, ora como homileta, ora como nomoteta (LOHMEYER, *loc. cit.*), ou ora polemicamente vivaz, ora parenético-homileticamente (SCHNACKENBURG, *loc. cit.*), e para cada papel troca o estilo. Um retórico admirável.
[801] *Einleitung,* p. 387.
[802] *Loc. cit.*, p. 242ss.; 250ss.
[803] W. JENS constata inclusive numa obra de tão alto nível como os "*Hundejahre*" de G. GRASS a falta de nuanças de estilo (*Die Zeit,* 3.9.196).
[804] Isso também seria o caso na adução de obras antigas nas quais a troca de estilo não é determinada, como na tragédia e comédia, por tradicionais leis da dramaturgia, e, sim, pela intenção plenamente compreensível dos autores de conformar seu texto, como, p. ex., do "Satiricon" de Petrônio e do "*Consolo da Filosofia*" de Boécio.

do ponto de vista literário, mais despretensiosa do que as cartas paulinas, de Hebreus e as demais cartas católicas. O que se comprovou nesses, vale também para 1 João: ruptura do estilo, troca de ritmo, reinterpretação do que foi dito anteriormente são sinais da existência de citações. A meu ver, não há dúvida de que o autor usou um texto existente. No entanto, de acordo com sua temática – comunhão com Deus e amor fraternal, pecado e isenção de pecado – ele deverá ser de origem cristã.

Que *1 Jo 5.14-21 é um apêndice de mão estranha*, a meu ver, foi demonstrado de modo convincente por BULTMANN. Duvidoso me parece, em contrapartida, a atribuição das sentenças sobre o poder expiatório do sangue de Cristo (1.7*b*; 1.2; 4.10*b*) e sobre a escatologia futura (2.28; 3.2; 4.17) a um redator; ela seria convincente somente se 1 João revelasse a mesma cristologia e a mesma escatologia que o Evangelho de João. Mas ele mostra diferenças, de modo que é melhor não lhe sonegar as referidas passagens.

Antes de nos ocuparmos com a relação entre os dois escritos, quero mencionar, a título de apêndice, um adendo a 1 João, histórico-criticamente comprovável, o chamado *comma johanneum:* em 5.7s. encontra-se nos manuscritos latinos desde o séc. V, e em três maiúsculas gregas do séc. XIV-XVI, um texto que encontrou reconhecimento geral por muito tempo através da versão oficial da Vulgata (1590 e 1592) e a terceira edição, do NT grego de Erasmo, mas que hoje está identificado em geral, com base em resultados da pesquisa histórico-textual, como uma interpolação relativamente antiga no texto latino do NT[805].

4. Relação de 1 João com o Evangelho de João

Com base na semelhança da linguagem, no estilo e dos pensamentos, não há dúvida que os dois textos são do mesmo grupo. Mas também existem diferenças consideráveis, de modo que para muitos pesquisadores parece duvidoso se a tradicional equiparação do autor de 1 João com o evangelista é justificada. As análises lingüísticas feitas até agora – da ocorrência e não-ocorrência de vocábulos, do emprego de preposições e partículas – bem como dos pensamentos – da existência e falta de determinadas concepções e temas – na verdade expuseram com clareza as *particularidades de 1 João,* mas não levaram a um consenso em sua avaliação a respeito da questão da autoria.

---

[805] SCHNACKENBURG, *Kommentar*, p. 44ss. (bibliografia).

Enquanto por um lado as peculiaridades são tomadas em alta consideração, por outro lado elas são amenizadas, compensadas com evidentes pontos em comum com o Evangelho de João, ou explicadas com a situação de 1 João. No entanto, a discussão frutificou algumas noções metodológicas. 1) A estatística do vocabulário não basta para decidir a questão da autoria; e isso não apenas por causa do volume totalmente diferente, o qual foi compensado proporcionalmente, e, sim, sobretudo porque a distribuição dos vocábulos em questão se orienta nos temas tratados, não pelo número de páginas escritas. 2) A diferença dos gêneros literários – um Evangelho e um escrito que se posiciona diante de perguntas atuais da comunidade – implica por natureza outros temas e outra forma de se expressar, as quais não se pode usar sem mais nem menos como argumento contra a identidade do autor de 1 João com o evangelista. 3) A mesma conseqüência resulta da situação de confronto totalmente diferente dos dois escritos: o Evangelho de João luta contra "os judeus", que representam a descrença do "mundo", 1 João porém, luta contra cristãos que cultivam uma falsa crença em Cristo; o modo de argumentar contra a descrença dos não-cristãos há de ser necessariamente diferente do que o modo de argumentar contra a fé falsa de cristãos. 1 João pressupõe uma situação diferente, posterior do que a do Evangelho de João, mas disso ainda não se segue, como acham HAENCHEN e BULTMANN, que se deveria supor autores diferentes. Os dados efetivos são relativizados por essas noções metodológicas. Significaria isso que se deve resignar perante um *non liquet*? (incerteza).

Mas existe uma possibilidade de superar essa dificuldade. Seguindo a H. CONZELMANN, G. KLEIN encetou por esse caminho, o qual, porém, já havia sido indicado por M. DIBELIUS há decênios: não tomar como ponto de partida as diferenças evidentes, mas no que *o Evangelho de João e 1 João têm em comum em termos de terminologia,* a fim de analisar se aqui e ali dizem o mesmo ou se são de outra opinião.

Nisso se revela uma modificação de pensamentos "joaninos" que justamente não é mais "compreensível no mesmo autor em determinado espaço de tempo"[806], mas pressupõe outro autor, uma considerável diferença de tempo e uma reflexão determinada por ele. Com DIBELIUS, pode-se designar essa modificação como "eclesianização": "A ligação com Deus não aparece, como lá, como objetivo último da comunhão com Cristo, e, sim, como um bem natural de toda cristi-

---

[806] KÜMMEL, *Einleitung*, p. 391.

dade"[807]. Ele exemplifica essa modificação na redefinição (de certo modo dando outra função) de duas passagens do Evangelho de João em 1 João. Lá a frase "Ninguém jamais viu a Deus" garante a exclusividade da revelação por Cristo (Jo 1.18), mas em 1 Jo 4.20 a frase perdeu esse sentido e serve aqui como admoestação a amar o irmão que se vê (4.12-21, esp. v. 20). Em 1 Jo 3.14 a afirmação de que o crente já teria "passado da morte para a vida" (Jo 5.24) igualmente é associada com o amor fraternal: "Sabemos que passamos da morte para a vida, pois amamos os irmãos"; aqui a presença da vida é algo natural ("Sabemos ...") e é – um pensamento irrealizável para o Evangelho de João – controlável na existência do amor ao irmão. O direcionamento de tais modificações para uma *"eclesialização" de conceitos joaninos* se evidencia na alteração do conceito de ἀρχή, (princípio) como a demonstrou H. CONZELMANN, e da compreensão de "luz" e "trevas", da "hora", bem como "velho" e "novo", como a demonstrou G. KLEIN.

A expressão ἀπ' ἀρχῆς designa várias vezes em 1 João o princípio (1.1; 2.13,14; 3.8) e com isso retoma o conceito de ἀρχῇ do prólogo do Evangelho de João (1.1.1s.); nas outras passagens, porém, designa o começo da Igreja (1 Jo 2.7,24; 3.11; também 2 Jo 5s.), idêntico com o aparecimento de Jesus. Esse uso "histórico-eclesiástico" refere-se a Jo 6.64; 15.27; 16.4, onde ela é uma simples indicação da data para o início do discipulado, mas modifica-o por meio de integração do pensamento normativo de tradição; o que era "desde o princípio" é o mandamento do amor (2.7; 3.11; 2 Jo 5s.), e o querigma cristológico é a ἀγγελία (1.5), que é caracterizada em 1.1-4. "A Igreja se orienta em sua origem e entende esta origem como data absoluta, ao lado da qual nenhuma outra (histórico-salvífica ou histórico-mundial) é de qualquer interesse. A consciência escatológica se transforma em uma reflexão sobre a essência histórica da sociedade cristã. Essa reflexão modificou sobretudo o dualismo luz – trevas[808]. Se no Evangelho de João esse dualismo era entendido como "princípio de estruturação da História" cronologicamente não calculável, em 1 João (cf. 2.8: "A escuridão está se dissipando, e a verdadeira luz já brilha") ele é historicizado e se "tornou um princípio divisor de períodos da história universal"[809].

---

[807] DIBELIUS, *RGG III,* 2ª ed., cl. 347.
[808] Cf. KLEIN, pp. 269-291.
[809] KLEIN, p. 284. – Antes de Cristo, somente trevas; com Cristo começa uma época nova, "que tem o caráter de um período terminal para as trevas, mas que para a luz representa a cronologicamente primeira fase, recebendo daí seu cunho próprio" (p. 262).

Deixo de lado outros exemplos que podem ser lidos em CONZELMANN e KLEIN; todos eles mostram que não foi o evangelista que redigiu 1 João, e, sim, um de seus seguidores a partir de uma distância cronológica maior, e isso sob a impressão das experiências desse espaço de tempo, sendo que usou o Evangelho de João como texto autoritativo e o reinterpretou.

A partir daí a supramencionada constatação de peculiaridades lingüísticas e temáticas adquire novo peso como indício não apenas para a questão da autoria[810], e, sim, sobretudo para o desenvolvimento interior do círculo joanino, que se manifesta no "nós" de Jo 21.24. Ele tentou preservar a herança "joanina", não obstante a adaptou a concepções cristãs-comuns: por inclusão da idéia da expiação na cristologia (1.7,9; 2.2; 4.10), que no Evangelho de João existe somente de modo subjacente; sobretudo, porém – o que é inevitável na historização do dualismo luz-trevas –, por recepção da concepção futura da parusia (2.28; 3.2) e do juízo (4.17) na escatologia, o que, porém, significa, por abandono da escatologia "presente" do Evangelho de João, de acordo com o qual a parusia acontece no envio do Espírito (14.18-21) e o juízo se realiza na aceitação ou rejeição da fé (3.18ss.,26). Correspondentemente também a condição de filho de Deus do crente, que no Evangelho caracteriza de modo total e definitivo a existência na salvação (1.12s.) perdeu algo da totalidade e de seu valor definitivo, e a adquirirá somente na parusia (1 Jo 2.28-3.3)[811]. – A relação de 1 João com o Evangelho de João se caracteriza por uma desintegração de concepções "joaninas" básicas e pela recepção de teologúmenos cristãos-comuns; essa eclesialização (também se poderia dizer: democratização) das "exigências de uma piedade aristocrático-mística"[812] tem sua causa não somente no processo natural de desgaste, e, sim, também no confronto do círculo joanino com heresias que o obrigou a refletir sobre o próprio patrimônio de fé e a sua reinterpretação. Em analogia com o desenvolvimento no setor Paulino, CONZELMANN definiu 1 João com certa razão "como carta pastoral joanina" (p. 201).

---

[810] A identificação do autor de 1 João com o de Jo 21, "não está proibida, mas também não é ordenada" (DIBELIUS, *Geschichte der urchristlichen Literatur II,* p. 63), mas, conforme KLEIN, tem algumas coisas contra si.

[811] Cf. HAENCHEN, p. 279ss.

[812] DIBELIUS, *RGG III,* 2ª ed., cl. 347.

5. *O combate à heresia*

Foi o aparecimento de heresias que motivou o autor a redigir seu escrito. O fato de usar como arma de combate a forma literária e de não direcionar a seu texto um endereço limitador, demonstra que, no caso dessa heresia, estava em jogo mais do que uma questão local, e que o autor a considera altamente perigosa. Infelizmente podemos reconhecer a heresia somente em parte, visto que a temos que reconstruir com base no contra-escrito. Que se pode averiguar sobre a heresia? E com que recurso combate o autor?

a) A heresia

O autor chama os hereges de "anticristãos" (2.18,22; 4.3, cf. 2 Jo 7) e "pseudoprofetas" (4.1). No entanto, eles não são, como sugere o primeiro termo, não-cristãos, e, sim, cristãos, os quais também se consideram como tais: "Saíram do nosso meio", admite o autor, "mas", acrescenta ele, "não são dos nossos"; pois, se tivessem sido dos nossos, teriam permanecido conosco" (2.19), Lamenta seu grande número (2.18; 4.1) e sua intensa e bem-sucedida propaganda, por meio da qual "enganam os crentes" (2.26). Eles "saíram mundo afora" e "o mundo os ouve" (4.1,5s.). De 2.29; 4.1 não se pode deduzir que tenham sido excomungados da comunidade, ou que se tivessem retirado espontaneamente dela, constituindo uma organização própria[813], e também alhures isso não é mencionado com uma sílaba sequer. Sua periculosidade consiste exatamente no fato de que primeiro é preciso diagnosticá-los como hereges, e isso por meio de "exame" de sua doutrina (4.1ss.; 2.20ss.), não por meio da constatação de que não pertencem à comunidade. A periculosidade dessas pessoas parece ainda acentuar-se por meio de seu pneumaticismo (4.1-3).

Em que consiste a heresia? O autor combate nas passagens anti-heréticas (2.18-27; 4.1-6; também 5.5-13) um cristologia falsa. Mas com base na temática das outras partes, com suas delimitações polêmicas, se pode descobrir mais outros traços: não tomam a sério o pecado e demonstram falta de amor fraternal.

A *heresia cristológica* é caracterizada do modo mais claro em 4.2s. Os hereges negam "que Jesus Cristo veio na carne" (cf. 2 Jo 7), e com

[813] BULTMANN, *Johbr.*, p. 41s.

isso "dissolvem a Jesus" (v. 3)[814]. As outras acusações recebem seu sentido a partir da negação da encarnação: os hereges negam que Jesus é "o Cristo" (2.22), "o Filho de Deus" (2.23); os predicados "o Cristo" e "o Filho de Deus" são intercambiáveis (cf. 5.1,5) e sinônimos, e os hereges os negam a "Jesus", isso é, ao ser humano Jesus; os hereges fazem distinção entre o ser humano terreno Jesus, e o Filho de Deus e Cristo preexistente. Se o autor diz: "Este é aquele que veio por meio de água e sangue, Jesus Cristo – não somente na água, e, sim, na água e no sangue" (5.6), deduz-se dessa polêmica que, na verdade, os heréticos afirmam que o Filho de Deus se uniu com o homem Jesus no batismo, mas que negam que ele – o Filho de Deus – também teria morrido. A concepção evidentemente é que Cristo, o Filho de Deus, se teria separado novamente de Jesus antes da crucificação. Compartilham com o autor a concepção da preexistência de Cristo, mas afastam-se dele fundamentalmente no fato de negarem a realidade de sua encarnação, isso é, que o filho Deus é verdadeiro homem – "Jesus Cristo", diz o autor cautelosamente –. Eles representam, portanto, uma variante do docetismo gnóstico.

Os *outros traços reconhecíveis* correspondem a essa cristologia. Negam a vinculação da salvação ao homem histórico Jesus; eles estão numa relação direta com Deus, visto que possuem o pneuma (4.1ss.). Tudo de que se gloriam e pelo que fazem propaganda: conhecimento de Deus (2.4; 4.8), contemplação de Deus (4.12), amor a Deus (4.20), ser gerado de Deus (5.2; 4.7) e, sobretudo, a convicção de não terem pecado (1.8-10), tudo isso existe para eles "diretamente". Além disso entendem tudo isso de modo totalmente individualista, sem referência ao próximo; é a isso que visa a acusação insistente de que desprezam o mandamento do amor fraternal (2.9-11; 3.10,14s.; 4.8,20; 5.2). Não admira que, como pneumáticos, estejam acima tanto do pecado quanto acima dos "mandamentos" (2.3s.; 5.2s.). Todavia, justamente nesse ponto o autor se expressa de modo muito geral; além da falta do amor fraternal, não pode acusar seus adversários de nenhuma transgressão concreta dos mandamentos. Portanto, não se trata de libertinistas no caso desses gnósticos docetistas.

Com freqüência já se tentou associar os hereges de 1 João com uma das outras manifestações conhecidas da gnose cristã-primitiva – com os docetas que Inácio combate em Trales e Esmirna, e sobretudo com Querin-

[814] Esta é a leitura mais provável: SCHNACKENBURG, p. 222, BULTMANN, *Johbr.*, p. 67, n. 9.

to –, mas as tentativas não mostraram resultados convincentes[815]; infelizmente, porque a comprovação de uma tal conexão teria possibilitado uma localização geográfica de 1 João e do círculo joanino. De acordo com 2.19, os hereges são um *fenômeno intrajoanino*, e isso – conforme se pode deduzir da terminologia comum da luta por sua compreensão – intrajoanino também no sentido de que a heresia surgiu do exagero de determinados pensamentos joaninos. Poder-se-ia pensar numa interpretação entusiasta das afirmações sobre o Paracleto, o Espírito (Jo 14.26; 15.26; 16.7,13 cf. 14.12), em conseqüência da qual o homem histórico Jesus se torna indiferente. Talvez se possa ver na expressão "todo aquele que 'vai além' e não permanece no ensinamento de Cristo" (2 Jo 9) uma referência ao exagero de pensamentos joaninos pelos heréticos[816]. Com efeito, devem ter farejado na teologia joanina aquele "docetismo ingênio", o qual Käsemann atribui ao evangelista, e o devem ter radicalizado um pouco. Eles são ultrajoanistas. Será que por sua atividade deram lugar ao descrédito em relação ao Evangelho de João na Igreja Antiga?

b) O modo do combate

1 João ocupa uma elevada posição na literatura anti-herética do cristianismo primitivo no que diz respeito ao nível da discussão e ao estilo da polêmica. A coisa não era fácil para o autor. Afinal compartilhava com os hereges amplamente a terminologia, concepções e idéias. Tinha, pois a tarefa de destacar a diferença decisiva entre os dois partidos, e a destacou: a conceituação contraditória do homem Jesus (e suas implicações). Ele vê o *critério* da verdadeira fé na concordância com o "princípio"; daí o constante recurso à tradição, como já referido. Base da discussão é a confissão batismal "que Jesus é o Filho de Deus (ou o Cristo)" (2.22ss.; 4.15; 5.1,5), que identifica o homem Jesus com o "Filho de Deus" e pelo qual o confessante se subordina ao poder do Jesus glorificado[817]. Dessa identidade, isso é, desta revelação escatológica nessa pessoa histórica depende a salvação, de acordo com a fé cristã-primitiva geral, não apenas de acordo com a opinião particular do autor de 1 João. Por isso o autor

---

[815] Cf. *InTral* 90s.; InEsm 2.; 4,2; 5,2; tb. 6.2 (negligência do amor fraternal). Sobre Querinto: Irineu, *Adv. haer.* I,26,1 e E. Schwartz, "Johannes und Kerinthos", *Gesammelte Schriften* 5, 1963, p. 70ss.

[816] Haenchen, p. 273: "Da mera πίστις eles 'avançaram' para a γνῶσις".

[817] Cf. § 3, subtítulo 2b.

insiste tão pertinazmente nessa identidade. Característico e adequado à teologia cristã-primitiva é que ele não repete simplesmente a confissão, e sim, interpreta atualmente seu escopo precisando-o contra a indiferenciação de Jesus por parte dos heréticos ("... que confessa que Jesus Cristo veio na carne" 4.2 cf. 5.5s.). A confissão precisada nesses termos funciona como critério (4.2s.). O autor destaca rigorosamente sua necessidade para a salvação (2.22-25; cf. 4.15; 5.1): "Para o autor não existe uma fé em Deus separada da revelação histórica. Negar que Jesus é o Cristo é, portanto, a mesma coisa que negar a Deus"[818].

O autor também argumenta teologicamente contra a tese herética da isenção de pecado (1.8-10; 3.6,8). Também aqui emprega a tradição, desta vez na forma da fonte que ele aplica à situação atual por meio de acréscimos interpretadores e progressistas. Mesmo que o texto usado pelo autor não tenha a importância fundamental e normativa como a confissão batismal, ela representa, não obstante, um texto autorizado no círculo joanino e conseqüentemente uma base de entendimento com os ainda não dissidentes. O autor expõe que isenção do pecado existe somente como confissão dos pecados e remissão dos pecados. E incute que a auto-avaliação híbrida dos adversários – bem como sua cristologia e o individualismo – contesta suas elevadas pretensões, e que seria um sinal de que não "nasceram de Deus", que não são "filhos de Deus", e, sim, "filhos do diabo" (3.6-10).

Com esse tipo de argumentação ele incute em seus leitores, implícita e explicitamente, que na verdade eles possuem os bens salvíficos que os heréticos reivindicam erroneamente para si, e que por isso não devem se deixar impressionar pela propaganda herética. Isso faz parte da *tática* dessa discussão. Dela também faz parte o emprego de máximas adversárias que desse modo perdem seu impacto[819]. Dessa tática faz parte, não por último, a asseveração de que, na verdade, os leitores não precisam dessas instruções, visto que eles próprios "conhecem a verdade" (2.20s.,26s.); portanto, apela a seu conhecimento daquilo que vale "desde o princípio", a sua experiência do Espírito (2.20,26) e sua faculdade de julgamento. Faz parte dessa tática, por fim, o louvor dos leitores por sua vitoriosa resistência e o fortalecimen-

[818] BULTMANN, *Johbr*, p. 43.

[819] Tais termos deverão ser χρῖσμα (2.20,27) e σπέρμα de Deus (3.9): SCHNACKENBURG, p. 152s., 190s.; BULTMANN, *Johbr.*, *ad loc.* – referente a χρῖσμα sobretudo: H. G. GAFFRON, *Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente*, Diss. ev. theol., Bonn, 1969, pp. 140-171.

to de sua certeza de vitória (2.12-17; 4.4ss.; 5.4s.). Tudo isso são temas que já ocorrem em Paulo.

O *estilo da polêmica* merece atenção. Se o autor chama os hereges de "pseudoprofetas" (4.1), ele retoma um topos cristão-primitivo-judaico, pelo qual essa gente é caracterizada como profetizada para o tempo final. O autor reforça esse motivo, identificando-os como o anticristo profetizado, o grande adversário de Deus e de Cristo no tempo final (2.18,22; 4.3; cf. 2 Jo 7)[820]. Com isso ele não intenciona realçar a polêmica retoricamente. Antes: vendo a figura apocalíptica e mítica materializada nos atuais hereges (os "historiza"), ele os interpreta – os "muitos anticristos" – como sinal inequívoco da "última hora", como fenômeno escatológico (2.18; 4.3) e como inimigos de Cristo, porque sua cristologia errada é, objetivamente, uma "negação!" de Cristo (2.22-25; 4.2s.). Nesse sentido objetivo ele também usa os termos mentira e mentirosos. Sua polêmica é afiada e inexorável. Mas também é característico para seu estilo o fato de rejeitar como arma o que em grande parte da literatura anti-herética do cristianismo primitivo e na Igreja Antiga desempenha um papel tão incisivo. O autor renuncia ao topos que os falsos mestres teriam "penetrado de fora", e ao topos ainda mais usual de difamá-los moralmente. Ele despreza qualquer espécie de injúrias verbais (p. ex., a preferida comparação dos adversários com notórias figuras execradas do passado)[821], nas quais se regalam os autores de Judas e 2 Pedro. – O fato de não se falar, em toda a polêmica, de medidas disciplinares, não se deve necessariamente à nobreza do autor, mas pode ter sua razão nas relações de poder que lhe tornavam impossível o emprego de tais recursos. Mas no fundo essa arma também seria ineficiente; quem se torna vítima da heresia mostra justamente que "nenhum deles é dos nossos" (2.19), que não procedem "de Deus", e sim, "do mundo" (4.3,5), que é um filho do diabo (3.10). O autor deixou de lado a heresia e se dedica unicamente à tarefa de convencer da verdade os que ainda não foram seduzidos, e a motivá-los a "permanecer".

---

[820] A expressão anticristo encontra-se somente nessas passagens no NT, mas a figura aparece também alhures: Mc 13.14par, 2Ts 2.1-12; Ap 13; 17. Bibliografia *vide* W. BAUER, *WB*, cl. 151. Cf. SCHNACKENBURG, pp. 143-149, além disso acima § 5, 1,

[821] Somente o fratricida Caim é mencionado uma vez em 3.12; mas confira-se com isso Jd 11ss., para reconhecer a diferença.

§ 30. A SEGUNDA E TERCEIRA CARTAS DE JOÃO

Comentários *vide* § 29.

Estudos:

Relatório de pesquisa: E. HAENCHEN, *ThR NF 16,* 1960, p. 267ss. (= *Die Bibel und wir,* 1968, p. 282ss.).
W. BAUER, *Rechtglaübigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum,* 2ª ed., 1964.
R. BERGMEIER, "Zum Verfasserproblem des II. und III. Johannesbriefes", *ZNW 57,* 1966, p. 93ss.
A. HARNACK, "Über den dritten Johannesbrief", *TU 15, 3b.* 1897.
E. KÄSEMANN, "Ketzer und Zeuge", *ZThK 48,* 1951, p. 2292ss. (= *Exegetische Versuche und Besinnungen I,* 1960, p. 168ss).

1. Nota preliminar

Diferenciando-se de 1 João, os dois pequenos escritos têm a forma de verdadeiras cartas, têm pré-escrito e pós-escrito e assemelham-se a tal ponto que é melhor tratar os dois escritos em bloco. Nos pré-escritos, o remetente denomina-se simplesmente de ὁ πρεσβύτερος, sem nome e sem qualquer outra definição, de modo que não fica claro o que isso quer dizer: a designação de um cargo (o presbítero), a indicação da idade, ou um título honorífico ("o Velho" = o portador da tradição, como em Pápias e Irineu, e não se fica sabendo quem se esconde atrás do anônimo πρεσβύτερος. As conclusões das cartas são semelhantes e revelam apenas diferenças insignificantes: por ora, o remetente não quer escrever mais, e promete sua visita em breve, quando quer discutir todas as demais coisas oralmente; envia saudações de sua circunvizinhança aos destinatários. No entanto, os destinatários e as finalidades das cartas são distintos.

2. A Segunda Carta de João

2 João está endereçada a "uma ἐκλεκτὴ κυρία e seus filhos" (1), quer dizer, a uma comunidade, a sua totalidade e a cada um de seus membros (cf. 13); κυρία não é o nome de uma mulher, e, sim, designação da *polis,* que é transferida à comunidade individual. Estranhamente

falta a indicação de algum lugar, ou qualquer outra especificação, de modo que os destinatários ficam tão indeterminados como o remetente. Em todo caso, trata-se de uma *carta dirigida a uma comunidade.* A comunidade destinatária mantém estreita relação não apenas com o presbítero e sua comunidade-mãe (13), e, sim, também "com todos que conheceram a verdade" (1b) – essa frase não é uma edificante flor de retórica, e, sim, designa um círculo maior de cristãos unidos na mesma fé.

A carta tem dois *temas*: o *mandamento do amor* (4-6), o qual, todavia, tem a função de *captatio benevolentiae* introdutória ao tema propriamente dito: *combate aos hereges* (7-11). Os hereges são caracterizados, como os de 1 João, como negadores da encarnação de Cristo (docetas), como sedutores e anticristos, só que no v. 9 ocorre a palavra-chave "ultrapassar, ir além", afastando-se do "ensinamento de Cristo" (e isso significa, a um conhecimento superior). Nova, porém, é a instrução do presbítero: ele proíbe aos destinatários o acolhimento dos hereges (em suas casas), inclusive proíbe saudá-los – pois até mesmo a saudação torna a pessoa cúmplice –, proíbe, portanto, qualquer contato. Admira que o presbítero possa interferir de tal modo com sua carta e sua visita numa comunidade estranha – um fenômeno que se repete em 3 João, mas também documenta uma reação correspondente[822].

3. A Terceira Carta de João

No caso desse escrito trata-se de uma *carta particular* – a única verdadeira no NT – do presbítero a certo Gaio, no mais desconhecido, com o qual está intimamente relacionado. Na localidade do destinatário existem "amigos" comuns, que recebem saudações de "amigos" da localidade do remetente (15). A carta mantém um tom muito pessoal, mas seu conteúdo vai muito além da esfera privada e oferece uma noção interessante das tensões entre grupos cristãos rivalizantes.

O texto é uma *carta de recomendação.* O presbítero recomenda inicialmente (5-8) alguns irmãos, missionários gentílicos itinerantes, que atuam por sua ordem e os quais Gaio já havia acolhido hospitaleiramente, embora naquela ocasião lhe eram "estranhos", e os havia apoiado energicamente – esse fato os missionários haviam relatado

[822] BULTMANN, *JohBr.,* considera 2 João um texto ficcional, mas os argumentos não convencem.

elogiosamente ao presbítero e sua comunidade. Agora eles voltam e o presbítero pede que Gaio os encaminhe em sua jornada "de modo digno de Deus" (6), ou seja, que lhes ponha à disposição os meios necessários para a missão. O presbítero recomenda, além disso, (11s.) certo Demétrio, ao qual tributa altos louvores, que certamente é o mais proeminente dentre os missionários e supostamente o portador da carta.

Entre essas duas recomendações encontra-se o trecho que primeiro torna 3 João interessante:

> (9) Escrevi uma breve carta à comunidade; mas Diótrefes, que quer assumir entre eles a primazia, não nos reconhece.
>
> (10) Por isso, quando eu for aí, iremos verificar suas obras que ele pratica, proferindo contra nós palavras maliciosas e, não satisfeito com isso, nem ele mesmo acolhe os irmãos e ainda impede os que estão dispostos a recebê-los, e os expulsa da comunidade.

A carta mencionada não pode ser 2 João, visto que, de acordo com o contexto, deve ter-se referido à missão e aos missionários do presbítero. Diótrefes, de acordo com a caracterização do v. 9, o bispo da comunidade destinatária, tenta impedir a influência do presbítero sobre a comunidade. Mas terá que enfrentar nela um considerável número de adeptos de seu adversário, de modo que não se satisfaz com ataques verbais contra ele, e, sim, recorre a medidas extremas, proibindo terminantemente o acolhimento dos missionários, e no caso de desobediência, está disposto a recorrer inclusive à excomunhão. A reação do presbítero é estranhamente moderada; queixa-se que Diótrefes não reconhece sua autoridade[823] e quer – como única medida contrária – visitar a comunidade dele e "fazer lembrar" seu comportamento, isso quer dizer, levá-lo à discussão.

Dessa passagem não se depreende em que relação oficial ou jurídica se encontram os dois contendentes, qual é objetivamente o pomo de discórdia entre os dois que levou Diótrefes inclusive a recorrer à excomunhão, e se Gaio pertence à comunidade de Diótrefes (essa hipótese é sugerida pelo contexto dos v. 5-12; nesse caso, porém, se pergunta por que o presbítero informa Gaio sobre o comportamento de Diótrefes, o qual esse afinal deve conhecer melhor de experiência própria do que o remetente).

---

[823] Referente a esse significado de ἐπιδέχεται (v. 9), *vide* SCHNACKENBURG, p. 327 e BULTMANN, *Johbr.*, p. 99, n. 4.

4. A situação da Carta

Como 2 João não pode ser a carta mencionada em 3 João e tem outro objetivo do que 3 João, é imperativo metodologicamente não combinar precipitadamente os dados das duas cartas na reconstrução da situação da carta. Trata-se de *duas comunidades distintas*, da destinatária de 2 João e da comunidade de Diótrefes (talvez ainda de uma terceira, da de Gaio). O que une as duas cartas (e o escrito perdido a que se refere 3 Jo 9) é somente o fato de que o presbítero reivindica para si a autoridade de interferir em comunidades estranhas por meio de cartas, emissários e comparecimento pessoal, e que tem lá adeptos e pessoas de confiança.

Em *2 João* ele dá instruções concretas para o combate de docetas gnósticos; evidentemente pode contar com a obediência da comunidade.

Em *3 João* ele não aparece como combatente de heresias, e, sim, como diretor de uma organização missionária. O fato de municiar seus missionários com cartas de recomendação correspondia a um antigo costume cristão-primitivo e não tinha nada de provocação[824]. O fato de encontrar veemente resistência por parte de Diótrefes deve ter, portanto, razões especiais. Estas são vistas ou num dissenso de direito eclesiástico ou num dissenso dogmático entre o presbítero e Diótrefes.

HARNACK, que fundamentou a interpretação do conflito de direito eclesiástico ou histórico-constitucional, vê nele uma luta entre a "antiga organização missionária patriarcal e provincial" e as comunidades individuais "as quais, para fins de consolidação e rigoroso isolamento para fora, produziram de seu meio o episcopado monárquico" (*loc. cit.*, p. 21). Diótrefes seria o primeiro bispo monárquico conhecido de nome. Nessa versão, no entanto, a interpretação eclesiástico-jurídica é insustentável. O enredo ("organização missionária provincial") parece amplo demais. Por isso o restringiu localmente e reduziu a desavença a um conflito entre uma comunidade individual autônoma e missionários itinerantes (carismáticos). Mas também essa versão não explica por que Diótrefes excomungou da comunidade os simpatizantes do presbítero.

Por isso o conflito foi explicado "dogmaticamente", isso é, com base na luta antignóstica. W. BAUER combina as queixas de 3 Jo 9s. com a polêmica herética de 2 Jo 7-11, e entende Diótrefes como "cabeça da heresia" que combate com todos os meios a "tentativa de líderes ecle-

[824] Cf. 2 Co 3.1; At 18.27 e como exemplos 2 Co 8s.; Rm 16.1.

Retrospecto ao Capítulo IV

Designamos de "*círculo joanino*" uma vez os quatro *escritos* analisados, e depois o *grupo cristão* do qual procederam esses escritos. Literariamente trata-se de diferentes gêneros, um Evangelho, um tratado e duas cartas – um fenômeno interessante o fato de que escritos como as três cartas de João, que quase não fazem referência à história de Jesus, e um Evangelho puderam surgir na mesma comunidade. Ficou evidente que, muito provavelmente, temos que contar com três autores distintos, que se sucedem cronologicamente (o evangelista, o autor de 1 João e o presbítero) além de redatores (no Evangelho de João e em 1 João), e que a comunidade possuía ainda outros documentos e os usou literariamente (as "fontes" do Evangelho de João e a "o texto original" de 1 João), dos quais procede grande parte dos termos e das concepções joaninas. O círculo de escritos joaninos representa um cristianismo autônomo gnostizante, cuja origem ainda não está esclarecida e cuja história não é reconhecida nem em grandes traços, e, sim, apenas em determinados pontos.

Por isso os escritos não podem ser datados ou situados com exatidão. O Evangelho de João deve ter surgido no final do primeiro século, as cartas, no início do segundo. Como a *pátria* do Evangelho de João é, provavelmente, a Síria grega, também os três outros escritos podem ter surgido ali, embora, por amor à tradição eclesiástica a respeito do João de Éfeso, muitas vezes se supõe que o lugar de origem seja a Ásia Menor. O fato de que 1 João combate docetas semelhantes aos combatidos por Inácio em suas cartas a Trales e Esmirna, e que foi usada por Pápias (Eusébio, *Hist. Eccl.* III 39, 17), naturalmente nada diz sobre o lugar de origem.

Clareza um pouco maior, mas não suficiente, temos a respeito do *desenvolvimento dos pensamentos teológicos* que aconteceu do Evangelho até as cartas, aquela "eclesialização" por meio de modificação de pensamentos genuinamente joaninos e por recepção (em parte também inserções redacionais) de pensamentos cristãos comuns, que está determinada pela luta agnóstica. No entanto: a luta antignóstica não é primeiro um assunto das cartas, ela já é levada a efeito no Evangelho de João, mas, e isso é preciso ressaltar, ela é dada com os próprios fundamentos da teologia joanina, quer dizer, ela acompanha a teologia como tarefa, porque o perigo de uma gnostização total existiu de forma latente desde o começo; bastava um pequeno deslocamento da ênfase. Isso já foi visto pelo redator do Evangelho de João. Naturalmente a

luta contra a descrença (as pretensões de revelação não-cristãs gnósticas) se apresenta de outro modo no Evangelho do que aquela contra a falsa fé (cristologia cristã gnóstica) em 1 e 2 João. Não admira que a luta antignóstica de 1 João foi, em primeiro lugar, uma crise intrajoanina (2.19), em cujo transcurso também se realizou uma separação exterior (2 Jo 10s.)[831]. Assim o círculo joanino se aproxima teologicamente sempre mais da ortodoxia eclesiástica em formação. No entanto, de acordo com 3 Jo 9s., seu amor não foi lá muito correspondido por ela.

Seus escritos dão pouca informação sobre a *organização e o desenvolvimento exterior do círculo.* Em virtude do fato de não ter desenvolvido um conceito de Igreja explícito e de 1 João exigir o isolamento em relação ao "mundo", houve quem quisesse entendê-lo como conventículo com estrutura sectária. Mas a essa conclusão retroativa se opõe a autocompreensão desse grupo. O Evangelho de João tem a pretensão de validade exclusiva em relação a toda religião não-cristã, e quase exclusiva em relação a outras formas do cristianismo (e a simboliza na figura do discípulo amado). A essa autocompreensão corresponde a naturalidade com que o autor de 1 João dirige seu "manifesto" a toda a cristandade, e o fato de que o presbítero não apenas promove o combate à heresia, mas também a missão entre os gentios. A atividade do círculo para o exterior se torna visível no mais tardar em 2 e 3 João. Ela tem organização central e se dirige também a comunidades cristãs alheias, nas quais o presbítero procura conquistar adeptos. Se ele dirige uma liga de comunidades é algo que não se pode verificar, tampouco o tamanho do círculo joanino e sua área de influência. Mas não se deve imaginá-lo muito pequeno, se forem verdadeiras as afirmações de que "muitos" hereges saíram "do nosso meio" e partiram "mundo afora" (2.18s.; 4.1), o círculo não pode ter sido pequeno, embora fosse reduzido pela separação paulatina dos heréticos. A heresia irrompida nele também foi desfavorável a seu desenvolvimento exterior porque a ortodoxia eclesiástica não fazia distinção entre ele e os heréticos, e que foi provocada adicionalmente pela influência missionária do presbítero. A situação das cartas 2 João e 3 João deve ser sintomática em geral para a situação histórica do círculo joanino de então: a tentativa da auto-afirmação entre gnose e ortodoxia.

[831] O docetismo naturalmente não é um fenômeno especificamente joanino, e, sim, um traço fundamental da gnose cristã.

A história do cristianismo mais antigo e a do cânon confirmam esse quadro: alta estima pelo Evangelho de João também fora de sua comunidade, tanto entre heréticos quanto entre valencianos e montanistas, justamente por isso rejeição rigorosa em amplos círculos da ortodoxia eclesiástica[832]. Mas nos mesmos círculos eclesiásticos 1 João era muito apreciada e usada por causa de sua tendência antidocética[833], isso é, aqui inicialmente ela sequer era relacionada com o Evangelho. No período entre 2 João e 3 João e a luta de Irineu a favor do Evangelho de João, aparentemente o círculo joanino se dissolveu como comunidade. Uma parte foi absorvida pela gnose e desapareceu com ela – deve ter deixado resquícios literários em muitos textos apócrifos –, a outra parte se dissolveu na Igreja católica-primitiva. Quando os dois haviam chegado a esse ponto, também o Evangelho de João pôde ser canonizado.

[832] W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*, p. 188ss.
[833] W. BAUER, *loc. cit.*, p. 189.

Capítulo V

APOCALIPSES

§ 31. APOCALIPSES E "APOCALÍPTICA" DO JUDAÍSMO

Textos em tradução:

E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT II,* 1900.
E. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel,* 1928.
R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English II,* 1913.

Relatórios de pesquisas:

J. M. Schmidt, "Die jüdische Apokalyptik", *Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran,* 1969.

Análises:

W. Bousset-H. Gressmann, "Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter", *HNT 21,* 3ª ed., 1926.
W. Harnisch, "Verhängnis und Verheissung der Geschichte", *FRLANT 97,* 1969.
M. Hengel, "Judentum und Hellenismus", *WUNT 10,* 2ª ed., 1973.
W. Kamlah, *Utopie, Eschatologie und Geschichtsteleologie,* 1969.
E. Lohse, "Apokalyptik und Cristologie", in: *Die Einheit des NT,* 1973, p. 125ss.
A. Nissen, "Tora und Geschichte im Spätjudentum", *Nov Test 9,* 1967, p. 241ss.
O. Plöger, "Theokratie und Eschatologie", *WMANT 1,* 1959.
G. von Rad, *Theologie des AT II,* 2ª ed., 1965, p. 315ss.; 437ss.
H. Ringgren-R. Schütz, *RGG I,* 3ª ed., 19576, cl. 463ss. (bibliografia).

D. RÖSSLER, "Gesetz und Geschichte, Untersuchungen zur Theologie der jüdischen Apokalyptik und der pharisäischen Orthodoxia", *WMANT 3*, 1960.
P. VIELHAUER em HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *NT Apokryphen II*, 3ª ed., 1964, p. 407ss. (bibliografia).
P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, 1934.

Os apocalipses cristãos representam um gênero literário que não é de origem cristã, e, sim de origem judaica. O cristianismo primitivo manifestou sua fé escatológica em grande parte nas categorias e formas da apocalíptica judaica, e estas foram acolhidas em grande parte pelo *"locus de novissimis"* da dogmática cristã. Nessas circunstâncias é indicado antepor à discussão dos apocalipses cristãos mais antigos e importantes uma caracterização da "apocalíptica" judaica, para que se evidenciem parentesco e diferença[834].

1. Denominação e conceito

Com a expressão "apocalíptica", uma palavra artificial tardia, criada por F. LÜCKE (1791-1855), costuma-se designar duas coisas: 1) o gênero literário dos apocalipses, isso é, escritos revelacionistas, que manifestam mistérios futuros e transcendentes, e 2) a concepção de mundo da qual procede essa literatura.

No entanto, a denominação desse gênero literário como "apocalipses" remonta à antiguidade da Igreja. Ela é derivada evidentemente das palavras iniciais do apocalipse neotestamentário de João ('αποκάκλυψις 'Ιησοῦ Χριστοῦ que Deus lhe deu, a fim de mostrar a seus servos o que deverá acontecer em breve" – 1.1), ou da *inscriptio* 'αποκάλυψσις 'Ιωάννου, na qual "apocalipse" aparece pela primeira vez como título de livro. Em virtude da importância desse livro, "apocalipse" se tornou designação e autodesignação de escritos cristãos afins, e foi também aplicado a obras judaicas dessa espécie. Em todo caso não se pode demonstrar a ocorrência de "apocalipse" como título de livro ou designação de gênero em época pré-cristã[835]. As obras caracterizadas como "apocalipses" não têm uma autodesignação uniforme em sua origem, e, às vezes, sequer têm uma designação.

[834] Referente ao que segue, *vide* VIELHAUER, p. 407ss.
[835] Os títulos dos apocalipses de Baruque sírios e gregos são secundários; cf. VIELHAUER, p. 408.

Sua denominação posterior segundo o título do apocalipse cristão se justifica não obstante, porque este e aqueles pertencem ao mesmo gênero.

Enquanto é possível chegar a uma unanimidade relativa sobre os textos (da literatura judaica e cristã) que devem ser designadas de apocalipses, não existe nenhuma unanimidade sobre como definir "apocalíptica" quanto ao conteúdo. Contrariando o emprego muito amplo dessa palavra artificial, busca-se, no que segue, um emprego estritamente orientado no fenômeno literário do apocalipse, e às vezes fazemos isso mostrando características formais e de conteúdo afins. Somente pode ser dito já agora que "apocalíptica" é, quanto ao conteúdo, uma forma específica da escatologia judaica (ao lado da escatologia rabínica que, mais tarde, se tornou oficial).

2. Resumo

Os apocalipses judaicos mais importantes são, na pressuposta seqüência cronológica[836]: Daniel, (época dos Macabeus), *Assumptio Mosis* (início da era cristã), 4Esd (após a destruição de Jerusalém no ano 70 d.C.) e o Baruque sírio (antes do levante de BAR-KOCHBA em 132 d.C.); a isso acresce o literariamente multiestratificado Enoque etíope, cujas partes mais antigas parecem ser mais velhas ainda do que Daniel, cujas partes mais recentes são do séc. I a.C. – mas a data é controvertida[837]. Em segundo lugar devem ser mencionados o Enoque eslavo e o Baruque grego. Os Testamentos dos Doze Patriarcas pertencem a outro gênero, ao gênero dos "testamentos" ou discursos de despedida, mas contêm pequenos apocalipses (em TesLev e TestJud). Essas obras literárias surgiram no decorrer de mais de 300 anos; elas mereceriam um tratamento bem mais diferenciado do que usualmente acontece[838], o que também tem que ser feito aqui por questões de espaço. Seja isso dito preliminarmente, para que as caracterizações que seguem não sejam mal entendidas como explicação da essência "da apocalíptica".

[836] Cf. H. RINGGREN, *RGG* 3ª ed., cl.. 464.
[837] Cf. L. ROST, *Einleitung in die nt. Apokryphen u. Pseudepigraphen*, 1971, p. 101ss.
[838] Mas já existem análises modelares: para Daniel, M. NOTH, *Gesammelte Studien zum AT I*, 1957, p. 248ss.; 274ss.; O. PLÖGER, "Das Buch Daniel", *KAT 18*, 1965; para os apocalipses posteriores, 4Esd e BarSir, W. HARNISCH; referente às porções vétero-testamentárias consideradas apocalipses (Is. 24-27; Ez 37-48; Zc 9-14; Jl) cf. PLÖGER, *Theokratie*, p. 69ss.

3. Características literárias

Embora não se possa "determinar uma lei formal válida para todos os apocalipses"[839], repetem-se na maioria dos apocalipses judaicos determinadas peculiaridades formais, que devem ser consideradas como *elementos estilísticos* desse gênero literário.

Pseudonímia. O apocalíptico não escreve sob seu próprio nome, e, sim, sob o nome de um dos grandes do passado (Daniel, Moisés, Esdras, Enoque, Adão, etc.), porque ele próprio não tem autoridade suficiente. Acompanha a pseudonímia a antecipação fictícia como elemento estilístico. Para explicar por que o livro se tornou conhecido somente agora, e não há muito, relata-se com freqüência que ele estava selado e tinha que ser mantido em segredo até o fim dos dias (Dn 12.9; 4Esd 12.35-38, etc.).

Relato de visão. O modo pelo qual o apocalíptico recebe suas revelações é, na maioria das vezes, a visão, mais raro a audição. Por isso os apocalipses se apresentam como relatos de visões. A visão pode ocorrer no êxtase ou em sonho. Muitas vezes o visionário é arrebatado ao mundo celestial. Ocasionalmente faz o relato sobre sua visão pouca antes de sua morte; nesse caso, o apocalipse aparece na forma de um discurso de despedida e tem adicionalmente as características deste discurso (p. ex., EnEsl. TestLevi 18).

Linguagem figurada. O que é visto é figura: ou figura que representa diretamente os próprios acontecimentos, ou figura que descreve os acontecimentos indiretamente, na forma de símbolos e alegorias. As figuras procedem do reino da natureza (animais ou plantas; nuvens e temporais), ou também da arte (a estátua de Dn 2). A partir da coisa que simbolizam, essas figuras muitas vezes são construídas muito artificialmente, isso é, alegorias para cuja interpretação é necessária uma instrução especial. Além disso, muitas vezes são tradicionais. Mas o sentido tradicional da figura e a intenção do apocalíptico nem sempre coincidem, de modo que sobra um resíduo enigmático.

Decodificação. Os apocalipses contêm muitas vezes reflexões sobre o significado das figuras. Raras vezes a compreensão fica a cargo do próprio visionário (visão dos animais de EnEt 85.1ss.), na maioria das vezes ela lhe é proporcionada por meio de um mediador da revelação, com freqüência por meio de um ou vários anjos-intérpretes (*angelus interpretes*), ou pelo próprio Deus.

---

[839] KÜMMEL, *Einleitung*, p. 400.

Sistematização. Um traço característico dos apocalipses consiste na tentativa de sistematizar a pluralidade dos fenômenos por sistemas ordenadores, especialmente números. Com o conhecimento da secreta ordem do mundo demonstram sua sabedoria dada por Deus.

Os apocalipses combinam uma *série de formas menores*, das quais queremos caracterizar as mais importantes no que segue:

Panoramas da História em forma de futuro. O interesse dos apocalípticos volta-se, em primeiro lugar, para os iminentes acontecimentos escatológicos, para os horrores do tempo final e a glória do novo mundo. Esse interesse, porém, não levou apenas à predição dos acontecimentos futuros, e, sim – em virtude da antecipação fictícia – produziu resumos da História em forma de futuro. A intenção condutora é, no caso, criar no leitor uma confiança nas profecias escatológicas em si: se o autor fictício predisse com tanta precisão a história controlável do ponto de vista dos leitores, então também acontecerá no futuro tal como ele o profetiza; e esse futuro sempre é o fim próximo. Essa certeza de que a História do mundo chegou ao fim é corroborada por sua periodização. O número dos períodos oscila. Mas sempre se esclarece ao leitor que seu presente faz parte do último período. (A descrição codificada do último período muitas vezes possibilita a fixação da data dos apocalipses.)

Descrição do além. Outro interesse consiste em dar ao leitor uma visão do mundo do além. Para isso se recorre a descrições de arrebatamentos visionários. Em um êxtase, o visionário passa por mudanças de lugar e perambula por regiões estranhas e misteriosas na terra e no céu (isso já pode ser conferido em Ez 8.3ss. e depois sobretudo em EnEt 70s.). Essas descrições constituem uma forma própria nos apocalipses, mas também transformam-se mais tarde em gênero próprio (EnEsl, ApPaulo). Elas ofereçam a oportunidade de transmitir conhecimentos sobre a topografia do céu e do inferno, sobre hierarquia dos anjos, astronomia, etc., conhecimentos não acessíveis de outro modo.

Visões da sala do trono. Ponto alto dessas viagens, seu alvo, mas às vezes também seu desenlace, é a visão da sala do trono de Deus. Sua descrição tem por objetivo mostrar a inacessibilidade de Deus e documentar, simultaneamente, a competência do visionário que remonta diretamente a Deus, o qual recebe nessas audiências uma missão especial e ao qual se confere um *status* especial (EnEt 14s.; 70s.; EnEsl 21ss.). As visões da sala do trono formam um elo intermediário entre visão de convocação dos profetas (Is 6; Ez 1ss.) e da posterior mística *merkaba* (carroagem divina) judaica.

As descrições dos mistérios futuros e transcendentes não se orientam por um interesse meramente especulativo, mas querem dirigir a atenção dos leitores para o futuro próximo, isso é, determinar simultaneamente sua vida atual pela ligação a Deus e sua vontade. Para esse fim servem dois gêneros que não são apocalípticos por origem, mas constituem um elemento fixo dos apocalipses: parênese e oração.

Parênese. Grandes partes do Enoque etíope e do Enoque eslavo se constituem de parênese (no sentido histórico-formal) (bem-aventuranças), mas também de admoestações penitenciais, associadas aos ais escatológicos e macarismos. Em termos de composição, a posição da parênese não é fixa; ela pode ser encontrada no início e no fim (EnEt), ou no fim (EnEsl), ou dentro das profecias (4Esd; BarSir).

Orações. A relação dos apocalipses com os problemas existenciais da vida se torna ainda mais clara nas numerosas orações que se encontram em todas essas obras. Às vezes a oração tem a função de pedir a interpretação do que foi visto, mais ainda porém a tarefa de desdobrar as perguntas que atribulam o visionário quando contrasta a relação de promessa divina e realidade histórica, para isso visão e interpretação dão a resposta. Assim, p. ex., na primeira parte de 4Esd é desdobrada a questão da teodicéia em lamentos apaixonados[840]. Ao lado de prece e lamento encontram-se também orações de gratidão e louvor, doxologias e hinos (p. ex., EnEt 84.2s.).

4. Concepção de mundo

Sob "concepção de mundo" não queremos expor aqui os conteúdos individuais da apocalíptica, e, sim, traços fundamentais da concepção de Deus, do mundo e do homem, que retornam nos diferentes conteúdos. Isso pode ser feito aqui somente de modo aproximado e de forma esquemática.

Dualismo dos dois éones. O traço fundamental essencial da apocalíptica é o dualismo que se manifesta do modo mais claro em sua versão da doutrina dos dois *éones*, que se distingue da versão rabínica dessa doutrina por sua radicalidade. A terminologia (o presente *éon* – aquele *éon*) na verdade está comprovada somente em apocalipses tardias, mas já é comprovada para o tempo de Jesus pelos Evangelhos e por Paulo. O assunto, porém, já se encontra inequivocamente no mais

[840] Uma excelente análise histórico-formal do "canto de lamento do povo" em Esd 4 encontra-se em HARNISCH, p. 20ss.

antigo apocalipse, em Daniel. Dn 2 mostra o contraste dos dois "*éones*" como o contraste dos reinos do mundo e do reino de Deus vindouro: a estátua feita de quatro metais, símbolo das quatro potências mundiais, é esmagada pelo rocha que se desprende de modo milagroso, símbolo do reino de Deus. O velho mundo tem que desaparecer antes que se possa manifestar o mundo de Deus. Não há continuidade entre ambos; esta é a diferença fundamental que separa a escatologia apocalíptica da escatologia rabínica de cunho nacionalista, mas também da escatologia da comunidade de Qumran[841]. Apesar disso, esse dualismo não é um dualismo absoluto, pois acima de tudo está Deus que exige obediência à Lei do homem piedoso e lhe promete por meio disso parte no novo *éon*[842].

Universalismo e individualismo. A tendência do enfoque apocalíptico é inegavelmente universal: Daniel pode simbolizar toda a história mundial em uma estátua feita de quatro metais (uma variante da doutrina das quatro eras mundiais, conhecida de Hesíodo e do parsismo), ou em quatro bestas, sem sequer mencionar Israel; em outros resumos panorâmicos da história está sendo narrada a história de Israel, mas aí o enfoque é universal conquanto é abarcada toda a história mundial desde a criação até o fim. A essa tendência universal corresponde o fato de que o homem tem que comprovar-se como indivíduo por meio de obediência à Lei de Deus, e não possui uma prerrogativa soteriológica pelo fato de pertencer ao povo salvífico judaico. O individualismo perceptível já em Ezequiel, aprece aqui em forma mais desenvolvida.

Pessimismo e esperança do além. O presente *éon* é considerado o *éon* mau. Apesar da soberania de Deus, ele é dominado por Satanás e seus poderes do mal, e marcado por uma crescente degeneração física e moral (cf. a seqüência ouro, prata, bronze e ferro em Dn 2, ou em passagens como 4Esd 14.10; BarSir 85.10). Embora alguns apocalipses registrem desenvolvimentos ascendentes e pontos altos na descrição da história de Israel, isso nada muda na concepção fundamental de que a salvação não pode ser esperada no e do presente *éon*. O tempo final está repleto de abominações e de uma luta de todos contra todos e contra Deus. A descrição do mau tempo final com suas catástrofes políticas e cósmicas ocupa um espaço amplo. A esperança volta-se com tanto maior intensidade ao novo *éon* que irromperá desde o além. Essa

---

[841] Cf. PLÖGER, *Theokratie*.

[842] "O Altíssimo não criou um *éon*, e, sim, dois" (4Esd 1.50).

esperança do além quer oferecer ao leitor a distância em relação ao "presente *éon*" e a liberdade dele, de modo que também o pessimismo não é um pessimismo absoluto. Esses piedosos encontram certo "gozo em Deus" na descrição dos castigos, sofrimentos e destruição que sobrevirá aos ímpios.

Determinismo e expectativa iminente. A certeza da soberania de Deus sobre todas as coisas manifesta-se na idéia do determinismo. Toda a história do mundo transcorre de acordo com o plano fixado por Deus (cf. a periodização), do qual o visionário toma conhecimento (4Esd 4.36ss.; 6.1ss.). Mudanças da vontade de Deus, como acontece nos profetas, não estão previstas. Somente a idéia de que Deus "abrevia" as últimas catástrofes por amor de seus eleitos ocorre ocasionalmente. O visionário não sabe mencionar a data exata do fim; mas tem a certeza de que o fim virá em breve[843]. Ele aponta para os sinais do tempo e conclama os leitores para estarem preparados para o fim, não, porém, para calcularem o fim.

A concepção de mundo da apocalíptica é uniforme somente em sua estrutura básica. Nos detalhes, porém, encontra-se uma grande variedade, p. ex., na concepção das pessoas salvíficas: a salvação pode ser efetuada por Deus e seus anjos, mas também pode ser efetuada por diferentes salvadores (pelo Messias ou pelo Filho do Homem).

5. Origem

A pergunta pela origem da apocalíptica ainda não está resolvida. É controvertido se ela é uma evolução do profetismo ou um caso especial da "Sabedoria"[844]. A pergunta histórico-religiosa pela *origem de seus elementos estruturais e motivos* leva a todas as esferas do Oriente Próximo: o dualismo dos dois *éones*, o contraste de Deus e Satanás, a doutrina dos anjos e dos demônios bem com a crença na ressurreição levam ao Irã; a doutrina dos quatro reinos levam através de Hesíodo a Zaratustra e à Índia; resumos históricos na forma futura encontram-se no Irã e no Egito; a descrição do mundo inferior lembra a órfica grega e helenista, astrologia e especulações com números são importadas da Babilônia e o ano solar é importado do Egito. Isso não admira,

[843] Cf. a descrição pormenorizada da problemática da data em HARNISCH, p. 268ss.

[844] Cf. P. VON DER OSTEN-SACKEN, "Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit", *ThEx 157*, 1969.

pois a apocalíptica é um produto do período helenista, no qual várias influências culturais se cruzam na Palestina[845].

Mas a apocalíptica também é um produto do helenismo em outro sentido: ela é uma *reação judaica à progressiva cultura helenista* e quer, por meio de recurso a uma sabedoria e revelação superior, fortalecer a autoconsciência do judaísmo. Embora ela mesma seja um fenômeno sincretista, ela é um ato de auto-afirmação judaica, que se rebela contra a dissolução sincretista do judaísmo, tal como ela se encaminhava no início do séc. II a.C. em alguns círculos do judaísmo. Por isso é menos importante para a compreensão da apocalíptica saber de onde procede histórico-religiosamente cada uma de suas idéias, e, sim, antes o conhecimento da adaptação autônoma dos elementos estranhos.

Esse tipo de resistência era apenas um entre vários no judaísmo dos dois séculos pré-cristãos. Evidentemente tinha sua sede em grupos comovidos escatologicamente e que se encontravam na oposição à teocracia escatológica em consolidação e que eram empurrados progressivamente por ela para o papel do sectarismo[846]. A manifestação literária desses círculos são os apocalipses. Esses representam, portanto, literatura de grupos minoritários, que não foram escritos para instrução de um público interessado em ciência e sabedoria de vida, como a literatura sapiencial, que igualmente se defrontava com o helenismo, e, sim, para o fortalecimento e o consolo da própria comunidade em dificuldades atuais.

6. Apêndice: O sibilismo

No mesmo tempo em que surgiu a apocalíptica, surgiu no judaísmo da diáspora ainda outra literatura, que igualmente se apresentava como esotérica, o chamado *sibilismo judaico*. Trata-se de profecias em hexâmetros gregos. Os judeus da diáspora recorreram com isso a uma antiga forma literária grega que remonta até o séc. VII a.C e que no período helenista havia reflorescido como recurso de propaganda político-religiosa contra os respectivos governantes. Na *coleção dos livros sibilinos*[847] encontram-se as partes judaicas, especialmente no terceiro e

[845] Sobre isso sobretudo HENGEL, p. 199ss.; 319ss.; 381ss.
[846] Cf. PLÖGER, *Theokratie*, 37ss., 129ss.
[847] A. KURFESS, *Sibllinische Weissagungen (Tusculum-bücher)*, 1951 (texto original e tradução).

quarto livro. Elas servem igualmente de propaganda, especialmente a favor do monoteísmo, da ética e da expectativa escatológica, mas também a favor da "resistência espiritual a Roma" (assim H. FUCHS em seu livro homônimo, 2ª ed., 1964). Comuns com os apocalipses são pseudonímia, antecipação e resumos históricos no futuro. Uma *diferença fundamental,* porém, consiste na função dos dois gêneros; enquanto os apocalipses servem ao fortalecimento da própria comunidade, os sibilinos judaicos são escritos de propaganda, que se dirigem, de antemão, a pessoas de fora, ou seja, a gregos cultos; por isso também o uso de uma forma literária artística. O sibilismo tem seu "lugar vivencial" na propaganda do judaísmo da diáspora[848].

Na segunda metade do séc. II d.C. os cristãos adotaram do judaísmo da diáspora helenista esse gênero literário que em forma, temática e espírito parecia muito apropriado para a luta pela auto-afirmação exterior[849].

§ 32. O APOCALIPSE DE JOÃO

Comentários:

HNT: E. LOHMEYER, 1926; 2ª ed., 1953; KNT: T. ZAHN I. II, 1924/26; MeyerK: W. BOUSSET, 6ª ed., 1906; NTD: E. LOHSE, 10ª ed., 1971; ThHK: W. HADORN, 1928; BNTC: G. N. CAIRD, 1966; ICC: R. H. CHARLES I., II, 1920; Moffart NTC: M. KIDDLE-M. K. ROSS, 1940; ÉtB: E.-B. ALLO, 3ª ed., 1933.

Relatórios de pesquisa:

E. LOHMEYER, *ThR NF 6,* 1934, p. 269ss.; 7, 1935, p. 28ss.
A. FEUILLET, "L'Apocalypse. État de la question", *Studia Neotestamentica, Subsidia 3,* 1963.
J. M. SCHMIDT, *vide* § 31.

Estudos:

J. BECKER, "Pseudonymität der Johannesapokalypse und Verfasserfrage", *BZ NF 13,* 1969, p. 10s.

[848] Ela é "literatura de propaganda num sentido trivial!": A. DIHLE, *Griechische Literaturgeschichte,* 1967, p. 414.
[849] Detalhes em A. KURFESS em HENNECKE-SCHNEEMELCHER II, p. 498ss.

M. E. BOISMARD, "L'apocalypse" ou "les apocalypses" de S. Jean, *RB 56,* 1949, p. 507ss.
G. BORNKAMM, "Die Komposition der apokalyptischen Visionen in der Offenbarung Johannis", *ZNW 36,* 1937, p. 132ss. = idem, *Studien zu Antike und Urchristentum,* 1959, p. 204ss.
G. DELLING, "Zum gottesdienstlichen Stil der Johannes-Apokalypse", *NovTest 3,* 1959, p. 107ss.
S. GIET, *L'apocalypse et l'histoire,* 1957.
T. HOLTZ, "Die Christologie der Apokalypse des Johannes", *TU 85,* 1952.
K.-P. JÖRNS, "Das hymnische Evangelium", *StNT 5,* 1971.
E. LOHSE, "Die at. Sprache des Sehers Johannes", *ZNW 52,* 1961, p. 122ss.
B. NEWMANN, "The Fallacy of the Domitian Hypothesis", *NTS 10,* 1963/64, p. 133ss.
O. A. PIPER, *RGG III,* 3ª ed., 1959, cl. 822ss.
P. PRIGENT, "Apocalypse et liturgie", *Cahiers théologiques 52,* 1964.
A. STROBEL, "Abfassung und Geschichtstheologie der Apokalypse nach Kap. 17, 9-12", *NTS 10,* 1963/64, p. 433ss.

Dos numerosos apocalipses cristãos somente o Apocalipse de João foi admitido no cânon como livro autônomo, enquanto outros textos apocalípticos se encontram somente no contexto de outros gêneros (2 Ts 2; Mc 13). E de fato, ela representa um fenômeno único entre os apocalipses cristãos. Dos apocalipses judaicos mencionados, porém, ele se distingue, apesar de todas as afinidades em forma e matéria, pela reformulação cristã das tradições recebidas.

1. Conteúdo

Prólogo (Incipit) 1.1-3.

Introdução à carta 1.4-8.
Primeira parte; Visão e chamado 1.9-20 (tema 1.19: o que é e o que será depois).
Segunda parte: As sete cartas abertas 2 e 3.
Éfeso 2.2ss.; Esmirna 2.8ss.; Pérgamo 2.12ss.; Tiatira 2.18ss.; Sardes 3.1ss.; Filadélfia 3.7ss.; Laodicéia 3.14ss.
Terceira parte: A revelação do futuro.
Introdução: Teofania 4; o Cordeiro e o livro dos sete selos 5,1-4: os cavaleiros apocalípticos.
I. A visão dos 7 selos 6.1-8.1.
  1-4. selo: os cavaleiros apocalípticos 6.1-8.
  5. selo: Lamento dos mártires 6.9-11.

6. selo: Terremoto e eclipse solar 6.12-17
   Visão dupla: selo dos 144.000; canto de louvor dos redimidos 7.
7. selo: a visão das sete trombetas 8.1.

II. A visão das sete trombetas 8.2-11.19.
   Preparação: O anjo com o incenso 8.2-6.
   1-4. trombeta: danos na natureza e nos seres humanos 8.7-12.
      Anúncio dos 3 ais = 3 últimas trombetas 8.13.
   5. trombeta: precipitação das estrelas do céu; fumaça que parte da terra; gafanhotos.
   6. trombeta: irrupção dos 4 ventos; exércitos de cavaleiros 9; 12-21.
      Elemento intermediário 10.1-11.14.
      O anjo com o livrinho 10.
      O templo com as duas testemunhas 11.1-14.
   7. trombeta: Canto de vitória no céu; aparecimento da arca da aliança 11.15-19.

III. A luta dos poderes maus 12-14
   1. A visão do dragão e da rainha do céu 12.
   2. As duas bestas 13.
      a) A besta que emerge do mar, o anticristo 13.1-10.
      b) A besta que emerge da terra 13.11-18.
      3. Sete visões da vinda do Filho do Homem 14.

IV. A visão das sete taças 15 e 16.
   Introdução: Aparecimento dos anjos com as taças; canto dos vencedores no mar de cristal; preparação 15.1-16.1.
   As 7 taças 16.2-21.

V. A queda da Babilônia 17.1-19.19.
   1. A grande meretriz montada na besta escarlate 17.1-6.
   2. Explicação da besta e da meretriz 17.7-18.
   3. A destruição da Babilônia 18.
   4. O júbilo celestial 19.1-10.

VI. A destruição dos poderes hostis a Deus 19.11-20.15.
   1. A batalha do Messias 19.11-21.
      a) Aparecimento do Logos de Deus 11-16.
      b) Derrota do anticristo, do pseudoprofeta e dos reis 17-21.
   2. Derrota do dragão 20.
      a) Prisão do dragão 1-3.
      b) O reino dos mil anos 4-6.
      c) Soltura do dragão; vitória sobre ele, Gogue e Magogue 7-10.
   3. Ressurreição dos mortos e juízo derradeiro 20.1-8.

VII. O novo mundo 21.1-22.5.
   1. O novo céu e a nova terra 21.1-8.
   2. A nova Jerusalém 21.9-22.5.

Conclusão 22.6-21.

1. Confiabilidade das visões; vinda de Jesus em breve 22.6-17.
2. Exigência da integridade do livro 22.18-20.
3. Conclusão epistolar 22.21.

2. *Forma*[850]

Por meio de um *estreito molde epistolar* (pré-escrito 1.4s. cf. v. 11; saudação final 22.21), o Apocalipse de João se apresenta como carta aberta "às sete comunidades na Ásia", mas na introdução anteposta ao pré-escrito ele é caracterizado corretamente como relato de visões (1.2). A estrutura do livro é indicada em 1.19: "Escreve o que viste e o que é e o que acontecerá depois"; portanto visão de vocação (1.9-20), as sete cartas abertas às comunidades sobre seu estado atual (2s.) e a revelação dos acontecimentos futuros (4.1-22.5).

A primeira parte, a *visão de vocação*, confere a todo o escrito autorização divina. O visionário João recebe, num dia do Senhor, na ilha de Patmos, a ordem de anotar sua visão e de enviá-la às sete comunidades. Faltam as características costumeiras alhures: pseudonímia e antecipação. O autor não escreve sob o disfarce e autoridade emprestada de um herói do passado, e, sim, sob seu próprio nome. Pois é profeta autêntico. Sua autoconsciência se fundamenta no fato de se saber chamado para ser profeta por Cristo, e se manifesta no fato de que designa seu escrito como λόγος τῆς προφητείας (1.3; 22.7,10,18s.), reivindicando para ele integridade absoluta (22.18s.). Por isso faltam os traços apocalípticos tradicionais relacionados com a pseudonímia e com a antecipação: os resumos periodizados da História no tempo futuro e o selamento da revelação juntamente com o dever de manter segredo (22.10. cf. em contrapartida Dn 8.26; 12.4). O autor acentua expressamente a simultaneidade com seus leitores. Em lugar de retrospectos históricos ele oferece uma descrição e crítica à atual vida da comunidade (2s.) e toma providências para que seu livro não seja entendido como livro de mistérios, e, sim, como carta ecumênica (1.4,11,19; 22.16.21).

O modo de revelação nunca é o sonho, e, sim o êxtase visionário, repetidas vezes enfatizado pelo visionário (1.10; 4.2; 17.3; 20.11) – um sinal de desenvolvimento avançado da apocalíptica. Característica é a estreita ligação do recebimento da revelação com o meio escrito: por

[850] Referente ao presente item e aos seguintes, cf. minhas exposições em HENNECKE-SCHNEEWELCHER II, p. 437ss.

um lado, o autor recebe a incumbência de registrar as visões num livro – as sete cartas abertas ele escreve inclusive sob ditado do Glorificado –, por outro lado um βιβλίον é o conteúdo central de sua visão, e as visões de 6.1ss. nada mais são do que o conteúdo desse "livro". Durante todo o tempo parece que o autor está ocupado com o registro das visões, que parece encerrado no final da visão (22.10); coisas desse tipo, porém, fazem parte do estilo apocalíptico (Dn 12.6) e por isso não podem ser tomadas ao pé da letra.

Depois do esboço de 1.19 e da visão de vocação, seguem as *sete cartas abertas às comunidades.* Também aqui aparece a autoconsciência profética do autor: pois essas cartas abertas são estilizações de ditos proféticos formulados na primeira pessoa, que são endereçadas às comunidades em forma de cartas celestiais. O "pré-escrito" dessas cartas celestiais é uma fórmula de mensageiro, p. ex.: "Assim diz o Primeiro e o Último..." (2.8), a isso se segue um posicionamento diante do estado em que se encontra a comunidade, que freqüentemente é constituído de dois membros – louvor e censura. No fim encontram-se uma conclamação ao ouvir e uma promessa escatológica. Parênese em forma de carta se encontra na apocalíptica ainda em BarSir 78-86. Assim como nessa passagem Baruque se dirige a toda a comunidade judaica na diáspora, o autor se dirige a toda a Igreja com suas cartas celestiais. Pois as sete comunidades juntamente com seus símbolos (candelabros e estrelas) representam no número sete a totalidade da Igreja.

A parte propriamente apocalíptica e mais extensa começa com uma *visão da sala do trono* descrita com todos os detalhes[851]. Em seu centro encontra-se o "livro" selado. No conselho do trono divino pergunta-se quem seria digno de abrir os selos (5.2). Comparável é a pergunta por um mensageiro nas visões da sala do trono dos antigos profetas (1 Rs 22.20; Is 6.8), com a diferença de que no Apocalipse não é o profeta que recebe o encargo de mediar a revelação, e, sim, o Cordeiro: assim Cristo se torna o mediador decisivo da revelação. Em grande parte ele substitui o *angelus interpres* (cf., porém, 17.1ss.; 21.9).

A visão da sala do trono é introdução para a *visão dos acontecimentos e horrores dos tempos finais.* Destacam-se três séries de sete visões: visões dos selos (5.1-8.1), visões das trombetas (8.2-9,21; 11.15-19) e visões das taças (15s.). Também no cap. 14 pode-se contar sete visões. Ao lado disso ainda aparecem outros números: três, quatro e doze. Mas

[851] Cf. G. BORNKAMM, "Das Vorspiel im Himmel", in: Idem: *Gesammelte Aufsätze IV,* 1971, p. 235ss.

o número sete é o mais importante. No entanto, não é o número sete que é decisivo para o esclarecimento da *composição* de Apocalipse, e, sim, a compreensão do "*livro com os sete selos*" (5.1) e o *paralelismo* de certas porções nos cap. 6-20.

De acordo com as convincentes exposições de BORNKAMM[852], o "βίβλιον de sete selos, escrito por dentro e por fora" (5.1) é um "documento em duas partes, o qual, confeccionado em dois exemplares, continha um texto de validade legal selado e uma cópia não selada, à disposição de cada um para verificação" (p. 205); o "por fora" designa o texto não selado, o "por dentro" designa o texto selado do documento. De acordo com isso, os fenômenos que acompanham a abertura dos sete selos (6.1-8.1) não constituem o conteúdo do documento. O conteúdo se torna acessível somente depois de aberto o último selo e abarca as visões de 8.2-22.5.

O paralelismo das visões em número de sete, bem como os textos que seguem as visões das trombetas e das taças (cap. 12-14 e 17-19), que BORNKAMM mostrou numa cuidadosa análise, permitem concluir que em 8.2-14.20 e 15.1-20.5 os mesmos acontecimentos são descritos inicialmente de modo preliminar e depois de modo definitivo, e em breves traços também nas visões dos selos. Os cap. 12-14 e 17-19 não oferecem a continuação cronológica dos eventos profetizados nas visões das trombetas e das taças, e, sim, complementos concretos posteriores ao que fora traçado esquematicamente nas séries de sete.

Portanto, por três vezes é profetizado o mesmo tempo escatológico: sumariamente nas sete visões dos selos de 6.1-8.1, de modo alusivo e fragmentário em 8.2-14.20, e de modo completo em 15.1-22.5. A descrição sumária de 6.1-8.1, que aparece no lado de fora do documento duplo, deve ser entendida como índice do conteúdo do texto selado no lado de dentro, o qual é oferecido depois da abertura do sétimo selo em 8.2-22.5. O número sete das três séries de visões significa sempre o todo do tempo e dos acontecimentos. O fato de que nem tudo é incluído no esquema setimal (cap. 12-14 e 17-19) se explica, em parte, pelo fato de que o material usado se opunha a tal uso. Também as diversas tensões no quadro apocalíptico global se devem, em grande parte, ao material tradicional que o visionário usou, bem como às ênfases históricas daquele tempo que ele coloca. No todo, porém – ao contrário do que acontece na maioria dos apocalipses judaicos –, o de João é uma obra de composição rigorosa e grandiosa coesão.

---

[852] *Die Komposition*, p. 204ss.

No *fim do Apocalipse* mais uma vez se toma posição perante o conteúdo: as palavras do livro são confiáveis e se cumprirão em breve (22.6). Elas não devem ser seladas. Bem-aventurado quem as preserva, amaldiçoado quem as modifica. Algumas fórmulas – a fórmula de exclusão, p. ex. em 22.15, a alusão à Ceia do Senhor em 22.17 e a exclamação "Vem, Senhor!" (22.20) – poderiam indicar que o "lugar vivencial" do Apocalipse é o culto: o livro deve ser lido eventualmente no culto (1.3)[853]. Deste modo as muitas doxologias e hinos seriam tão compreensíveis como o enredo epistolar: a leitura de cartas na comunidade era usual. Por isso, tanto mais um apocalipse em forma de carta poderia ter a pretensão de ser lida no culto.

3. Fontes

As repetições, duplicatas e contradições sempre de novo levaram à suposição do uso de fontes e a tentativas de reconstrução das mesmas[854]. As hipóteses das fontes apresentam-se em três formas: 1) na suposição de um escrito-base (judaico) e sua adaptação (ao cristianismo); 2) na suposição de que várias fontes teriam sido fundidas, com preferência especial na estranha variante de que se trataria de duas fontes do mesmo autor, apenas de períodos diferentes; 3) na teoria dos fragmentos, segundo a qual, em muitas passagens, o apocalíptico não teria trabalhado livremente, antes teria usado fragmentos mais antigos e/ou tradições fixas.

A meu ver, a teoria dos fragmentos de W. BOUSSET[855] – observadas modificações nos detalhes – é a que melhor faz jus à uniformidade estilístico-lingüística e à composição coesa que o autor se havia proposto, por um lado, e várias tensões de conteúdo de outro. Tais fragmentos usados seriam 7.1-8; 11.1-13; 12, ou se encontram em 13s.; 17s.; 21s. De acordo com a espécie e a procedência, eles diferem muito: enquanto 11.1s. deverá ser um panfleto da época do sítio a Jerusalém, a visão da rainha do céu, da criança e do dragão tem sua origem na mitologia do Oriente Antigo (12)[856], e no cap. 17 aparentemente uma versão mais antiga da saga do Nero redivivo foi fundida com uma versão mais nova. Em parte, o apocalíptico sequer reformulou esses fragmentos, em parte os reescreveu com intensidades variadas. Nem sem-

[853] Cf. os trabalhos de P. PRIGENT e de K.-P. JÖRNS.
[854] Exposição pormenorizada em FEUILLET.
[855] *Kommentar*, p. 129.
[856] A grande descoberta de H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos*, 2ª ed., 1921, p. 171ss.

pre está claro se os fragmentos estavam disponíveis de forma escrita ou oral.

O autor utilizou como "fonte" o AT; o Apocalipse está cheio de imagens e alusões vétero-testamentárias; constitutivos se tornaram a visão do carro de Ez 1 e o capítulo sobre o Filho do Homem de Dn 7. Além disso, ocorrem numerosas paralelas a apocalipses judaicos, mas não se encontram citações diretas, das quais se pudesse concluir uma dependência literária; trata-se de dependência comum da mesma concepção apocalíptica de mundo.

4. Autor, condições de redação

De modo mais claro do que todas os demais apocalipses, o de João revela seu surgimento de condições concretas da comunidade para a qual foi escrito. O *autor* diz seu verdadeiro nome (1.1,4,9; 22.8) e se caracteriza como companheiro de fé e sofrimento de seus leitores (1.9). Ele tem conhecimento exato das condições da comunidade, e da maneira como se dirige às comunidades se depreende que ele era uma personalidade conhecida e respeitada nas mesmas. Qual a posição que ocupou, que função ou dignidade possuía, são coisas que não podemos saber. Como já foi dito, ele se caracteriza como profeta (cf. 22.7,10,18s. com 1.9-20). Da expressão de que ele se teria encontrado em Patmos, "por causa da palavra de Deus e do testemunho a favor de Jesus" (1.9*b*) se deduziu muitas vezes que João havia sido degredado para a ilha de Patmos; mas a expressão similar em 1.2 também permite, ou permite antes a conclusão de que João se encontrava em Patmos em atividade missionária ou para dirigir a comunidade.

Na Igreja Antiga o apocalíptico João foi identificado desde cedo com o "apóstolo", portanto com o filho de Zebedeu, por exemplo, por Justino, Clemente de Alexandria e Melito de Sardes. Além disso – como filho de Zebedeu – também foi identificado com o autor do Evangelho segundo João, por exemplo, por Irineu, não, porém, por Justino. A alta estima que o Evangelho de João e o Apocalipse gozavam entre os montanistas, os valencianos e outros gnósticos, levou a uma acirrada crítica da parte de círculos eclesiásticos, dos chamados alogianos: atribuíam as duas obras ao arqui-herege Querinto, para proteger o apóstolo e filho de Zebedeu João de tal veneração comprometedora; essa apologética um tanto maciça ao menos mostra que a atribuição das duas obras ao apóstolo João não tinha a seu favor uma tradição antiga e respeitável. Mais prudente e menos apaixonada foi a opinião do bispo Dionísio

de Alexandria (meados do séc. III), ao afirmar que, por razões lingüísticas e de estilo, mas também por razões teológicas, o Apocalipse e o Evangelho de João não podem ser da autoria do mesmo João; o Evangelho de João seria da autoria do apóstolo João, o Apocalipse de outra pessoa inspirada com o mesmo nome. No tempo subseqüente a autoria apostólica do Apocalipse continuou controvertida, como o mostra seu destino na história do cânon.

De acordo com seu autotestemunho, o autor não pertence ao número dos apóstolos. Esses são para ele os doze e pertencem ao passado (21.14 cf. 2.2). Certamente se trata do João de Éfeso, e nada tem a ver com o "círculo joanino"[857]. O apocalíptico João escreve desde Patmos a sete comunidades da Ásia Menor; não há por que duvidar da historicidade dessas indicações geográficas. Todavia, o número sete também tem significado simbólico. Ele designa toda a Igreja. Pois também em 1.1 os *destinatários do livro* são simplesmente os "servos" de Deus. E o Cânon Muratori testifica expressamente que o número de sete comunidades representa a Igreja toda (l. 55ss.). Todavia é de se perguntar por que João menciona exatamente essas sete comunidades da Ásia Menor, deixando de lado outras, como a de Colossos. A resposta mais provável é que ele, preso ao número sete, enumera aquelas comunidades que com mais probabilidade estavam abertas a sua influência[858].

Dois problemas o motivaram a escrever sua obra: primeiro, a situação interna das comunidades e depois sua situação de ameaça por parte do Estado ("O que é e o que acontecerá depois" 1.19). A *situação interior das comunidades* está caracterizada pelo esfriamento do "primeiro amor", por indolência e indiferença. Nas comunidades de Pérgamo, Tiatira, Sardes e Laodicéia manifestavam-se hereges, os que sustentam a doutrina de Balaão e nicolaítas (2.14s.), nelas atuavam a profetiza Jezabel e gente que conhece "as profundezas de Satã" (2.20,24), os que seduzem os servos de Deus e levam uma vida devassa (2.20). Trata-se, evidentemente, de representantes da gnose. O visionário quer reconduzir as comunidades à convicta fé, a fim de poderem suportar o perigo que as ameaça de fora (3.10). Esse perigo é descrito concretamente nos cap. 13 e 17; trata-se do conflito entre comunidades de cristãos e o Estado romano, no qual evidentemente o culto ao imperador desempenhava um papel importante – deve ficar em aberto se ele foi motivo da perseguição ou parte dos processos que eram levados a efei-

[857] *Vide acima* § 28, 8a..
[858] Cf. W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*, p. 81ss.

to na perseguição. Uma ligação real entre os problemas das comunidades no interior e em sua relação com o mundo exterior poderia ser vista no fato de que os hereges combatidos, que ainda assim são membros das comunidades, enfraquecem a força de resistência da comunidade em face das exigências do Estado: quem, por exemplo, como eles, come carne sacrificada aos ídolos (2.14,20) irá arranjar-se antes com exigências gentílicas do que outros. Já foi derramado sangue de mártires (2.13; 6.9; 17.6).

A *perseguição* que é predita aqui e que, em parte, já é pressuposta, é a que aconteceu sob Domiciano. Uma datação mais exata dessa perseguição e concomitantemente também do Apocalipse. é difícil, visto que as alusões à história contemporânea são mantidas conscientemente na obscuridade. O número da besta 666 ou 616 (13.18) permite muitas decodificações, portanto não resulta num ponto de referência seguro para se saber a que imperador romano o autor se refere. Também a enumeração dos "reis" não permite uma conclusão clara, visto que não se sabe se se deve começar por Augusto ou por César, e se os três imperadores do ano 68/69 devem ser incluídos na contagem[859]. Mas fala a favor de Domiciano o fato de que a ele está associada com mais intensidade a veneração do imperador ainda vivo e porque com ele se coaduna mais do que com outros a lenda do Nero redivivo. Se a nota referente a azeite e vinho (6.6) se refere de fato a um edito de Domiciano, do qual relata Suetônio (*Domiciano* 7), a redação do Apocalipse podia ser datada para o ano 92/93. Com isso se coaduna também a notícia da Igreja Antiga de que João teria redigido o Apocalipse em torno do fim do reinado de Domiciano (Iren. *Haer. V* 30, 3).

5. *Intenção*

O Apocalipse, que provavelmente surgiu no início da chamada perseguição domiciana (ca. 93-95 d.C.) na Ásia Menor, tem por finalidade fortalecer os cristãos nessas dificuldades para uma perseverança fiel e para um testemunho confessante. Seu conteúdo, porém, vai além dessa finalidade atual. O autor não quer somente consolar e fortalecer, mas fazer propaganda a favor das concepções apocalípticas que ele codificou em seu escrito e as sistematizou de certo modo, e para cuja pátria se deve supor círculos cristão-judaicos de espírito escatológico na Ásia Menor. Por isso as matérias apocalípticas (4-22) ocupam um

[859] Cf. os comentários.

espaço desproporcionalmente maior em relação às porções parenéticas. Dentre essas concepções queremos ao menos esboçar brevemente algumas das mais importantes para o autor.

Expectativa imediata [da parusia]. Como todos os apocalípticos, o autor não está interessado no passado, e, sim, somente no tempo a partir do presente até o fim. E esse tempo é breve. A expectativa imediata, pela qual está determinado o Apocalipse (1.1,3; 3.11; 16.15; 22.7,10,17,20), é mais intensiva do que no apocalipse sinótico (Mc 13 par). Como existem vestígios da retardação da parusia (p. ex. 3.3), pode-se concluir que a expectativa imediata despertou novamente ou deve ser despertada novamente lá onde ela não existe mais. Para esse fim o autor usa interpretações de grandezas e figuras de sua atualidade e do passado próximo audaciosas, mas bastante transparentes para o leitor de então. Assim, p. ex., no *vaticinium ex eventu* 17.3-11 que prediz, isso é, pressupõe no v. 10 o breve governo do 7º rei (a meu ver de Tito), e caracteriza no v. 11 Domiciano como 8º rei e como Nero redivivo (ele deve ser uma dos sete anteriores). Também se refere a Domiciano a besta que emerge do abismo (11.7; 17.8) ou do mar (13.1-10.18). Essa besta perseguidora dos cristãos entra em cena no tempo da 6ª trombeta (11.7, cf. 9.13; 11.15) e da 6ª taça (16.12ss.). Portanto, o fim está próximo. Apesar desse esquema setimal, falta um cálculo do fim; pois os três anos e meio, 42 semanas ou 1.260 dias (11.2s.; 12.6,14; 13.5) são um número apocalíptico estereotípico e sem valor cronológico.

Determinismo. O δεῖ apocalíptico se encontra no Apocalipse tão bem como em Mc 13 e em 2 Ts 2. O determinismo até se destaca ainda mais. Pois o plano histórico de Deus está determinado imutavelmente no "livro dos sete selos" e se desenrola inevitavelmente depois de abertos os selos. Novo, porém, é e sem paralelos em outros textos apocalípticos do NT o fato de que Cristo como o Cordeiro, único capaz de abrir os selos, inaugura os eventos finais. Esse traço todavia tem certo paralelo em Paulo (1 Co 15.24ss.). No mais, Cristo entra em ação somente no final dos eventos escatológicos.

Dualismo. Também o dualismo apocalíptico está mais presente no Apocalipse do que alhures na apocalíptica neotestamentária. Ele se manifesta na concepção de que céu e terra, espaço e tempo terão que passar para abrir lugar para o novo céu e a nova terra (20.11; 10.6s.; 21.1; cf. 2 Pe 3.12s.). Ele tem dimensões cósmicas. Isso se evidencia no fato de que nas visões das trombetas e nas visões das taças são descritas, com freqüência, catástrofes históricas como catástrofes naturais, sendo que, ocasionalmente, os protagonistas são designados de seres

demoníacos. Esse dualismo, porém, tem uma clara dimensão "existencial". Na parte apocalíptica de seu livro, o visionário não descreve apenas os acontecimentos finais que atingem o mundo inteiro, e os quais ele apresenta, por meio do esquematismo das sete visões, como acontecimento irresistível. Ele descreve – nos adendos (12;s.; 17s.) – uma situação decisória da comunidade, a saber, uma decisão entre Cristo e Satanás, comunidade cristã e poder mundial gentílico. Ambos os círculos temáticos – acontecimentos cósmicos e acontecimentos que dizem respeito especificamente à comunidade – ele interliga de tal maneira que intercala elementos do segundo na série de sete (11.3-14; 16.13-16; cf. também 6.9-11) e que no último ato funde os dois temas (fim do mundo e derrota dos poderes satânico, 16.17-21; 19.11-20.15); nesse procedimento o acento se desloca sempre mais para o segundo tema. Nele reside o verdadeiro interesse do autor; por isso não o insere nas sete visões, e, sim, o apresenta nos adendos.

O antagonismo de comunidade cristã e o império pagão é o plano superficial do verdadeiro antagonismo de Cristo e Satanás. O Satanás que em Mc 13 sequer é mencionado e em 2 Ts 2.9 apenas brevemente, aparece como o verdadeiro adversário de Cristo e da comunidade (12-20). Ao lado dele se encontra o anticristo, que em Mc 13.14 é mencionado em palavras veladoras e que é descrito de modo conciso em 2 Ts 2. No Apocalipse ele é caracterizado como imagem de Satanás e contraste do Cristo morto e ressuscitado, e também como representante do império mundial romano, e identificado pela primeira vez com uma figura da atualidade, com o imperador Domiciano entendido como Nero redivivo (12.18-13.10; 17.3-11). Os falsos profetas, de acordo com Mc 13.22ss., sinais do tempo final, aparecem em Ap 13.11-17 em uma figura individual, na segunda besta e no pseudoprofeta (16.13). Se o visionário pensa numa pessoa contemporânea concreta, ou se faz uma personificação é algo que não podemos decidir. Em todo caso une o diabo, o anticristo e o pseudoprofeta de modo muito impressionante numa "trindade satânica" (12s.; 16.13)[860]. Motiva a perseguição da comunidade (cf. Mc 13.9ss.; talvez uma alusão 2 Ts 2.5) com o culto ao imperador (13.4ss.,12-17), caracteriza-a como obra do diabo (12.13-17) e a faz desembocar no grande ataque dos poderes antidivinos (16.13-16; 17.12-14). A parusia de Cristo é descrita analogamente como batalha messiânica e vitória sobre os poderes antidivinos, e isso em duplicata (14.14-20; 19.11-20.3); também em 2 Ts 2.8 a parusia é caracterizada

[860] Cf. H. SCHLIER, "Vom Antichrist", in: *Die Zeit der Kirche*, 1956, p. 16ss.

como derrota do anticristo e com isso de Satanás. Em Mc 13.26 se faz alusão à idéia da vitória.

Quiliasmo (Milenarismo). Enquanto as pessoas de Satanás, do Anticristo e do pseudoprofeta também estão confirmadas em outros textos do NT, encontramos em conexão com a parusia dois pensamentos singulares no NT: primeiro a concepção do milênio, um reino messiânico de paz nesta terra entre parusia e fim do mundo. Durante sua duração o diabo está amarrado; depois ele é solto de novo e conduz os poderes do mundo (Gogue e Magogue) para a derradeira batalha contra a cidade santa, é derrotado e lançado para toda a eternidade no charco de fogo e enxofre. Seguem o fim do mundo, juízo e aparecimento do novo mundo. Essa concepção do reino messiânico intermediário provém da apocalíptica judaica (p. ex., 4Esd 7.28ss.; BarSir 29.3ss.) e é uma combinação da escatologia nacionalista e a escatologia transcendental. Com a idéia do milênio está intimamente relacionada a segunda concepção singular do Apocalipse: a idéia de uma ressurreição dupla, uma antes e uma depois do reino messiânico intermediário (20.4-6,12-15); isso é uma combinação de duas concepções judaicas, uma mais antiga sobre a ressurreição somente dos justos, e uma mais recente sobre a ressurreição geral dentre os mortos. Singular no NT também é a descrição multicolorida do novo mundo (21.1-8) e da nova Jerusalém (21.9-22.5). João renunciou a uma descrição análoga do inferno; isso foi recuperado por apocalípticos posteriores.

Passado o motivo atual de seu surgimento, também a intenção do Apocalipse não foi mais entendida. Separado da concreta relação histórico-contemporânea, ele mesmo se tornou um "livro de sete selos", que para uns era suspeito e condenável, mas para outros, um arsenal inesgotável de especulações apocalípticas.

§ 33. O APOCALIPSE DE PEDRO

Textos e traduções

Texto Akhmim:

U. BOURIANT, *Mémoires publiées par les membres de la mission archéologique française au Caire,* Tome IX, 1892 (Editio princeps).
E. PREUSCHEN, *Antilegomena,* 2ª ed., 1905, p. 54ss.
E. KLOSTERMANN, *Apocrypha I* (KIT 3), 2ª ed., 1908.

Texto etíope:

S. Grébaut, *Revue de l'Orient chrétien,* 1907, p. 139ss.; 1910, p. 198ss.; 468ss.; 425ss.
Ambos os textos em tradução alemã impressos em sinopse:
C. Mauer, em Hennecke-Schneemelcher, *NT Apokryphen II,* 3ª ed., 1964, p. 468ss. (bibliografia).
H. Weinel, em Hennecke, *NT Apokryphen,* 2ª ed., 1925, p. 314ss.

Estudos:

A. Harnack, "Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus", *TU 9,* 2ª ed., 1893.
O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur I,* 2ª ed., 1913, p. 610ss.
A. Dieterich, *Nekya,* 1893, 2ª ed., 1913.

1. Tradição

Até o final do séc. XIX tínhamos conhecimento do Apocalipse de Pedro apenas através de menções e de algumas citações em Clemente de Alexandria e outros escritores eclesiásticos, bem como da história do cânon; isso quer dizer que se sabia que ele estava amplamente difundido no oriente e no ocidente eclesiástico e que no séc. IV e V ainda gozava de reconhecimento eclesiástico em algumas regiões, seu texto, porém, não era conhecido. Pelo achado de Akhmim (Egito superior) em 1892 se tornou conhecido um fragmento grego do mesmo; ele foi encontrado junto com fragmentos do Evangelho de Pedro e o Livro de Enoque grego num código de pergaminho (VIII/IX séc.), que havia sido colocado na sepultura de um monge cristão. Todo o texto do Apocalipse de Pedro (presumivelmente completo) é conhecido desde 1910 em tradução etíope; ele foi encontrado ao lado de outros textos em um manuscrito coletivo etíope e foi traduzido para o alemão em 1913 por H. Duensing. (Costuma-se citar o fragmento grego de Akhmim em 34 versículos, segundo a divisão de Harnack, e o texto etíope segundo a divisão de Weinel em 17 capítulos.) Além disso existem ainda dois fragmentos gregos menores do ApPe na Bodleiana em Oxford e na coleção do arquiduque Rainer em Viena.

O testemunho mais antigo referente ao ApPe é de Clemente de Alexandria. Por isso se supõe que ele surgiu na segunda metade do séc. II; se a interpretação da parábola da figueira (Et 2) se refere à persegui-

ção dos cristãos por Bar Kochba (o que, no entanto, não pode ser comprovado), o *terminus a quo* seria o ano de 135 d.C[861]. Não é possível verificar o local do surgimento com base na tradição, com freqüência se sugere o Egito.

Existem ainda outros dois Apocalipses de Pedro, um árabe e um gnóstico-copta (de Nag Hammadi). Ambos não são idênticos com o nosso e não tem relação com ele.

2. As duas versões

O conteúdo essencial que interessa no ApPe é comum às duas versões: descrição do inferno e dos castigos dos pecadores, descrição do paraíso e dos bem-aventurados e a aparição de dois cidadãos celestiais. As duas versões também têm em comum o fato de que Pedro fala na primeira pessoa do singular e na primeira pessoa do plural. Mas também diferem: uma vez no volume – Et tem aproximadamente três vezes o volume de Akhm –, e depois na seqüência das unidades comuns, e finalmente na forma como é descrito o inferno – em Et uma predição de Jesus, em Akhm o relato de uma experiência de Pedro.

Em *Et*, o apocalipse está inserido num enredo: Jesus está sentado no Monte das Oliveiras e os discípulos se dirigem a ele perguntando pelos sinais da parusia e do fim do mundo; aqui retorna a situação de Mc 13.3ss. Depois das profecias sobre os acontecimentos finais e as penas do inferno ocorre uma mudança do cenário: Jesus e os discípulos sobem "o monte sagrado" onde se encontram com dois homens de beleza celestial, identificados como Moisés e Elias; trata-se do monte da transfiguração de Mc 9.2ss. Depois de terem avistado dali o jardim do paraíso com as "multidões dos pais", Pedro quer construir as três tendas; nesse momento se ouve a voz do céu, aparece a nuvem e leva a Jesus (juntamente com Moisés e Elias) ao céu, depois do que os discípulos descem de novo do monte, tal como na cena da ascensão em At 1.9,12. O final mostra que a narrativa que serve de enredo, que começa com uma cena conhecida da vida de Jesus, deverá ter acontecido depois da páscoa. O cenário de Mc 13 também serve alhures de enredo para apocalipses, p. ex., no apócrifo de João. Somente acontece que antes é relatado o aparecimento de Cristo. Possivelmente esse era o caso também originalmente em Et; em todo caso, o ApPe não pode ter começado originalmente tal como ele começa aqui.

---

[861] Assim WEINEL, p. 317.

No *Akhm* falta o enredo, mas também nele acontece uma troca de cenário, a caminhada para o monte (v. 4). Deverá ter precedido uma cena semelhante à de Et 1, pois Akhm 1-3 contém profecias referentes ao fim e admoestações semelhantes. Tudo o mais, porém, se desenrola no monte. Os discípulos pedem que Jesus lhes mostre um dos bem-aventurados falecidos (v. 5); eles vêem então dois homens, cuja beleza é descrita do mesmo modo como no texto etíope, mas que permanecem anônimos (v. 6-13), vêem o paraíso e seus habitantes (v. 14-29), e então Pedro enxerga oposto a esse lugar o "lugar dos castigos", seus habitantes e seus tormentos (v. 21-34). Aqui a cena é interrompida do mesmo modo abrupto como começou.

A versão etíope é considerada em geral como a mais original, embora tenha sofrido prejuízo pela tradução, e Akhm como versão secundária. Mas a situação não é tão simples assim. Também Et contém traços secundários.

Há consenso no fato de que, de acordo com o início, Et se aproxima mais da versão original[862]; pois alguns trechos de Et que faltam em Akhm, se revelam, por meio de citações nos pais e pelos fragmentos, como componentes originais do livro grego[863].

Os pesquisadores também são quase unânimes em afirmar que a seqüência inferno – céu (Et) merece a preferência sobre a ordem inversa. Como argumento principal se aduz um trecho do 2º Livro da Sibila (Sib II 238-338), que usa o ApPe e tem a mesma seqüência que Et. Mas a demonstração não é conclusiva, visto que Sib II possui uma estrutura absolutamente independente, demonstra parentesco com vários escritos apocalípticos e tem algo em comum com o ApPe somente na descrição do inferno (mais exatamente só com Et 6-12,14), não, porém, na descrição do paraíso. Contra a originalidade da ordem em Et poder-se-ia aduzir o seguinte: a correspondência das duas descrições é perturbada pela ida ao monte, enquanto está preservada em Akhm (onde estão localizados no monte, enquanto a vinda dos falsos profetas, portanto os acontecimentos finais terrenos, foram preditos em outro lugar); sobretudo, porém, se diz após a descrição do inferno em Et 14: "Eu o disse a ti, Pedro, e o revelei a ti. Sai, pois, e migra para a cidade do ocidente ...", etc.: isso é uma evidente conclusão, depois do qual, na

[862] De acordo com a esticometria de Nicóforo, o ApPe continha 300 linhas normais de aproximadamente 16 sílabas, segundo o *Codex Claramontanus* ele continha 270, e tinha aproximadamente a extensão da Carta aos Gálatas.

[863] As compilações em MAURER, p. 474 n. 4 e 5; p. 476 n. 2; p. 477 n. 1; p. 479 n. 1 e 2; p. 480 n. 3.

verdade, não pode mais vir outra revelação, e, sim, somente ainda o desaparecimento de Jesus[864].

Outro problema com o qual nos confronta a comparação das duas versões: se os dois bem-aventurados eram originalmente anônimos ou se eram, de antemão, Moisés e Elias, se, portanto é original a descrição do paraíso ou a história da transfiguração, tem que ser respondido no primeiro sentido. Pois, por um lado, faz parte das leis da tradição popular que figuras anônimas sejam identificadas nominalmente, não, porém, que figuras mencionadas nominalmente sejam destituídas de seus nomes; e o que diz respeito a nosso texto: nenhum cristão teria ousado riscar Moisés e Elias da narrativa, se tivessem ocorrido nela[865]. Além disso, a descrição das duas figuras (radiantemente belas, pele rosada, cabelo encaracolado, nardos como coroa), coincidente em Et e Akhm, não se coaduna muito bem com os dois homens de Deus do AT; sua menção nesse contexto é uma quebra de estilo do ponto de vista histórico-religioso e estético. Aqui a versão Akhm é primária em termos da tradição histórica. O autor de Et inseriu a história da transfiguração (na qual, aliás, Jesus sequer é transfigurado!) a fim de explicar o aparecimento das duas figuras paradisíacas e para estabelecer uma relação com a história de Jesus[866].

Mas a pergunta mais importante é "se devemos reconhecer originalmente no ApPe uma profecia colocada na boca de Jesus, ou uma migração pelo céu e pela terra, como era costume na literatura apocalíptica"[867]. As citações e os fragmentos usam o tempo futuro e assim falam a favor do que foi mencionado por primeiro. Com a forma da profecia Et conservou aqui o elemento mais original.

Ambas as versões do ApPe contêm traços secundários. A forma original, porém, não pode ser reconstruída com certeza. Também aqui

---

[864] WEINEL, p. 316.

[865] Incompreensível é a teoria de MAURER que afirma que "por causa da falta de 16b (sc. de Et)" o autor do texto de Akhm "não pôde reconhecer que se tratava da história da transfiguração" (470). Pois Moisés e Elias já são mencionados em Et 16a, os quais em toda a literatura cristã-primitiva aparecem em conjunto somente na história da transfiguração; portanto não teria havido primeiro a intenção de Pedro de construir tendas (16b) para se reconhecer a história da transfiguração. As descrições de Et 156-16a e Akhm 6-20 são tão simétricas – exceto nos nomes – que é inevitável concluir que os nomes, cuja eliminação não pode ser explicada, foram acrescentados secundariamente.

[866] Assim com razão DIBELIUS, *Geschichte der urchristlichen Literatur I,* p. 96.

[867] Assim DIBELIUS, *loc. cit.,* p. 96.

hipóteses e combinações não nos levam adiante, somente novos achados arqueológicos. Isso também vale para a pergunta, antigamente muito debatida, se o ApPe foi parte constituinte do EvPe.

Ainda que não se possa restaurar a forma original e muitas perguntas fiquem sem resposta, não obstante a comparação é instrutiva para a compreensão de cada uma das duas versões. Ela mostra em Et um apocalipse segundo o modelo de Mc 13 ampliado – como freqüentemente nos apócrifos – com algumas situações conhecidas da história das pessoas principais, mas que não aparecem nessa combinação na história conhecida; um discurso apocalíptico de Jesus, mas do Jesus ressuscitado antes de sua ascensão; o todo como narrativa de uma testemunha ocular e auricular, de Pedro; o primeiro exemplo do fato de se apor a um apocalipse cristão um pseudônimo cristão. A comparação mostra em Akhm um reforço desse caráter pseudo-epigráfico (relato próprio de Pedro) e com isso simultaneamente – em todo caso nas porções preservadas – uma aproximação ao estilo dos apocalipses judaicos e dos posteriores apocalipses cristãos.

3. Interesse e importância

O interesse do ApPe reside inteiramente na descrição do além, do inferno e do céu. A pergunta dos discípulos logo no começo pelos sinais da parusia e do fim do mundo na verdade leva a esperar outra coisa. Essa pergunta é eliminada rapidamente, e depois de página e meia o autor já está no tema que lhe interessa. Trata-se de um mundo diferente do dos sinóticos ou do Apocalipse de João; mas também diferente do da Ascensão de Isaías. O ApPe não se concentra nos eventos escatológicos do futuro (Mc 13, Apocalipse) ou do passado (AscIs [Ascensão de Isaías]), e, sim, no estado do além; e isso não por curiosidade, e, sim, por interesse pastoral para o indivíduo. A descrição do além motiva o moralismo; a descrição do inferno e dos castigos dos maus pretende advertir, a descrição do paraíso e da recompensa dos bons quer atrair.

O fato de a descrição do inferno e seus tormentos se tornar mais detalhada do que a do paraíso se deve à natureza do assunto; sobre o mal se sabe mais e pode-se dizer mais do que sobre o bem. O autor oferece uma classificação detalhada de pecados e dos respectivos castigos que nada deixam a desejar em termos de crueldade e com os quais os "eleitos e justos" se regozijam (Et 13). Uma classificação análoga das virtudes falta, e se enfatiza expressamente que a bem-aventurança dos bons é indistintamente a mesma para todos. Depois

da descrição dos dois bem-aventurados (Et 15; Akhm 6-11) é dito o seguinte:

> "E o Senhor me mostrou um lugar extenso fora deste mundo, todo cintilante na luz, e o ar dali transluzido por raios solares, e a própria terra pululando de flores imarcescíveis e cheia de ervas aromáticas e plantas que florescem vistosamente e não murcham e carregam frutas abençoadas. O aroma das flores era tão forte que ele foi inclusive transportado de lá até nós. Os moradores daquele lugar estavam vestidos com uma lustrosa indumentária angelical, e sua vestimenta combinava com o lugar onde se encontravam. Mas lá anjos andavam entre eles. Todos os moradores de lá tinham o mesmo brilho, a uma só voz glorificavam a Deus o Senhor, alegrando-se naquele lugar" (Akhm 15-19, MAURER, *loc. cit.*, p. 482).

Se não fosse mencionado no final o louvor de Deus – ainda que somente para caracterizar a unidade dos bem-aventurados –, essa imagem do paraíso careceria de qualquer traço "religioso" – e mesmo assim ele ainda fica encoberto de tanta beleza; não admira, pois, que aparece o termo-chave "elísio" (Et 14). Não obstante, justamente em conexão com ele se manifesta um pensamento pastoral religioso: a concepção de que os "eleitos e justos" podem resgatar condenados das torturas infernais por meio da intercessão[868].

Todas essas idéias nos são familiares de nossa tradição cristã. Mas elas não são de origem cristã nem de origem judaica. Do ponto de vista histórico-religioso, elas têm sua paralela mais próxima no pensamento órfico-pitagoréico[869]; esse, porém, é de origem oriental e difundido em uma série de variantes. A importância do ApPe consiste no fato de ter ligado essas concepções com a escatologia judaica-cristã e de lhes ter transmitido, ou o fato de representar um documento dessa ligação e transmissão. Embora não canonizado, o ApPe influenciou fortemente a piedade popular e influenciou literariamente o Apocalipse de Paulo e deste a Divina Comédia de Dante.

O surgimento do ApPe tem seu motivo no enfraquecimento da expectativa imediata [da parusia]; a substituição da expectativa futura pela esperança do além é – tal como na Carta aos Hebreus, mesmo que em nível mais modesto – uma tentativa de enfrentar a demora da parusia.

---

[868] EnEt 14; mais claro o fragmento de RAINER (em MAURER, p. 480 n. 3); de modo semelhante Sib II, 330ff. Cf. E. PETERSON, *Die "Taufe" im Acherusischen See* (= *Frühkirche, Judentum und Gnosis,* 1959, p. 316ss).

[869] A. DIETERICH provou isso de modo convincente.

§ 34. O PASTOR DE HERMAS

Edições:

O. VON GEBHARDT-A. HARNACK, *Hermae Pastor graece*, 1877.
M. WHITTAKER, "Der Hirt des Hermas", *GCS 48*, 2ª ed., 1967.
K. LAKE, *The Apostolic Fathers II*, 7ª ed., 1950, p. 1ss. (Loeb) (com tradução em inglês).
R. JOLY, "Hermas, Le Pasteur", *SCh 53*, 1958 (com tradução em francês, introdução e comentário – bibliografia).

Comentários:

M. DIBELIUS, "Der Hirt des Hermas", *HNT ErgBd*, 1923, p. 415ss. (bibliografia).

Estudos:

B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie*, 7ª ed., 1966, p. 55ss.
J. P. AUDET, "Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de Discipline", *RB*, 1953, p. 41ss.
M. DIBELIUS, "Der Offenbarungsträger im 'Hirten' des Hermas", in: *Botschaft und Geschichte II*, 1956, p. 80ss.
S. GIET, *Hermas et les Pasteurs*, 1963.
S. JOLY, "Hermas et le Pasteur", *VigChr 21*, 1967, p. 201ss.
E. PETERSON, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, 1959.
K. RAHNER, "Die Busslehre im Hirten des Hermas", *ZKTh* 1955, p. 38ss.
W. SCHMID, "Die frühchristliche Arcadien-Vorstellung", *Convivium*, 1954, p. 121ss.
P. VIELHAUER, "Der Hirt des Hermas", em HENNECKE-SCHNEEMELCHER II, p. 444ss.
E. MOLLAND, *RGG III*, 3ª ed., cl. 242.

O livro recebe seu título "Pastor de Hermas" da segunda figura reveladora, a qual aparece no decorrer dos acontecimentos e que transmitiu a Hermas, um cristão romano, a mensagem divina: Essa figura reveladora aparece como pastor, e a mensagem transmitida por ela ocupa a maior parte do livro. O livro gozou de elevado prestígio e ocasionalmente quase conseguiu validade canônica. O Cânon Muratori (II/III séc.) na verdade lha nega, mas admite sua leitura privativa (linha 77ss.); mesmo assim o livro foi incluído, como também a Carta de Barnabé, num manuscrito bíblico, no Códice Sinaítico.

1. Tradição

O texto original grego não ficou preservado integralmente. Ele se encontra em três manuscritos maiores, no já mencionado Códice Sinaítico, num códice de Atos e num papiro de Michigan. Além disso existem vários fragmentos de papiro menores. O livro está preservado integralmente em duas traduções latinas, as quais, porém, ainda não existem em edição crítica. Por fim, existem uma tradução etíope e partes de uma tradução copta e da Pérsia central. A subdivisão da obra diverge nos manuscritos. Tradicionalmente ela é subdividida em 5 visões, 12 *mandata* e 10 *similitudines* (parábolas) e é citada conforme essa subdivisão.

2. Conteúdo

Vis I contém o início da história: Hermas vê sua antiga dona banhando-se no Tibre e deseja ter por esposa uma mulher bonita como esta. Depois segue o relato da visão propriamente dito: alguns dias depois, no caminho para Cunas, Hermas é levado pelo Espírito para uma região estranha e vê sua antiga dona como aparição celestial que lhe mostra que seu desejo teria sido um pecado de pensamento. Depois lhe aparece uma anciã em vestes resplandecentes, com um livro na mão, senta-se numa grande poltrona branca, prega arrependimento a Hermas e sua casa e lhe lê um hino de glorificação de Deus (2.3); depois disso aparecem anjos que levam a poltrona e depois também a anciã (4).

Vis II acontece um ano depois no mesmo lugar; a anciã entrega a Hermas uma carta celestial, a qual ele copia sem entendê-la e que em seguida desaparece misteriosamente (1). Somente depois de catorze dias, após oração e jejum, Hermas consegue ler a carta; ela contém a mensagem divina de que a atual cristandade ainda teria uma única possibilidade de penitência, e Hermas recebe a missão de transmitir essa mensagem aos dirigentes da comunidade (2 e 3). Seguem duas visões complementares: durante o sono Hermas recebe a revelação de que a anciã não seria a Sibila, como acreditava, e, sim, a Igreja; depois a anciã aparece em sua casa e lhe passa instruções sobre a divulgação da carta celestial (4).

Vis III, a visão da construção da torre. Depois de um longo período de oração e Jejum, Hermas recebe da anciã a ordem de ir a seu campo; lá encontra um banco de marfim sobre o qual a anciã se senta e lhe

indica o lugar a sua esquerda. Ela lhe mostra seis jovens construindo uma imponente torre edificada sobre a água; a torre é construída de pedras brancas trazidas por milhares de homens (1 e 2), e interpreta a torre alegoricamente, referindo-a à Igreja (3-7). Além disso ela lhe mostra sete virgens em volta da torre e as interpreta como representantes das virtudes (8.1-7), e lhe transmite admoestações à comunidade (8.11-9.10). Em um longo adendo que ainda fala de duas visões, fica-se sabendo que nos três encontros acontecidos até aqui a anciã havia aparecido a cada vez em aparência mais jovem; Hermas recebe uma interpretação alegórica dessas três figuras (10-13).

Vis IV, a visão das bestas. Vinte dias depois, no caminho a seu campo, Hermas se encontra com um gigantesco monstro marinho (1) e com a anciã transformada em donzela, explicando-lhe que o monstro representa a tribulação iminente (2.1-3.6), desaparecendo depois misteriosamente para sempre.

Vis V, visão introdutória aos *mandata* [mandamentos] e às *similitudines* [parábolas]. O novo portador da revelação, o pastor, aparece a Hermas em sua casa e se lhe dá a conhecer como aquele a quem "ele" teria "sido entregue", e Hermas o reconhece como "o anjo da penitência". O pastor ordena que Hermas anote seus mandamentos e suas parábolas.

Mand	I:	Fé, temor, abstinência.
Mand	II:	Pureza.
Mand	III:	Verdade.
Mand	IV:	Castidade, divórcio e segundo matrimônio (nisso 2.1-3.7 arrependimento cristão).
Mand	V:	Paciência e ira.
Mand	VI:	O duplo modo da fé.
Mand	VII:	O duplo modo do temor.
Mand	VIII:	O duplo modo da abstinência.
Mand	IX:	Dúvida.
Mand	X:	Tristeza.
Mand	XI:	O falso profeta; profecia falsa e verdadeira.
Mand	XII:	1.1-3.1: Modo duplo da cobiça. 3.2-6.5: Epílogo aos *mandata*.
Sim	I:	A cidade estranha e a cidade pátria.
Sim	II:	O olmo e a videira.
Sim	III:	O bosque do inverno.
Sim	IV:	O bosque do verão.

Sim V: O escravo fiel (1, 2); interpretação referente às obras (3), referente a Cristo (4-6) e à preservação do corpo em pureza (7).
Sim VI: O anjo da glutonaria e o anjo do castigo.
Sim VII: Efeito do anjo do castigo sobre Hermas.
Sim VIII: Salgueiro; interpretação alegórica.
Sim IX: As doze montanhas na Arcádia (1); repetição da visão da construção da torre (2-4); exame e purificação da torre (5-11); interpretação da construção da torre (12-16) e dos montes (17.1-31.3); admoestações finais (31.4-33.3).
Sim X: Aparição de Cristo perante Hermas e do pastor; admoestação final e promessa.

3. A questão da uniformidade literária

Entre as visões IV e V encontra-se uma cesura em forma de composição; enquanto nas primeiras quatro visões é a anciã que desempenha o papel central, mas desaparece a partir de então, a partir da visão V o pastor passa a ser o mediador da revelação. Como introdução, a visão V faz parte dos *mandata* e das *similitudines*. Pode-se mostrar, além disso, que o autor entendeu os *mandata* e as *similitudines* como unidade; pois em Vis V 5s. os dois conceitos ἐντολαί e παραβολαί são interligados por meio do pronome pessoal colocado uma única vez, ou pelo artigo colocado uma única vez, sendo entendidos portanto como intimamente ligados entre si (idem Sim IX 1.1)[870]. Além disso, as primeiras *similitudines* estão intimamente relacionadas com os *mandata*, e em Sim VII 7 se fala das παραβολαί como ἐντολαί. A diferença entre eles é tão flutuante que não pode remeter a uma disposição do livro. DIBELIUS conjetura, certamente com razão, que a divisão em *mandata* e *similitudines* foi provocada primeiro pela expressão dupla[871]. O livro consiste portanto de duas partes de volume muito desigual, das visões por um lado (Vis I-IV) e dos mandamentos e das parábolas do outro.

A segunda parte, porém, revela igualmente rupturas literárias. Sim IX 1.1 constitui um começo totalmente novo ("Depois que eu havia escrito os mandamentos e as parábolas do pastor, do anjo da penitência, ele veio a mim..." e traz então em Sim IX 1.4-33.3 uma repetição extrapolante e alegorizante da visão da construção da torre da primeira parte (Vis III), que em Sim IX 2.3 é caracterizada como particula-

[870] Cf. DIBELIUS, *Kommentar*, p. 483s., 546.
[871] *Loc. cit.*, p. 493.

rização da interpretação já dada. Essa repetição é, portanto, claramente um acréscimo; o mesmo acontece com Sim X que deve oferecer com a aparição de Cristo um contrapeso à aparição do pastor Vis V[872].

Com base nessas observações é provável a hipótese de que 1) o livro das visões (Vis I-IV) e o livro dos mandamentos e das parábolas (Vis V – Sim VIII) surgiram e existiram independentemente um do outro, que 2) o livro das visões é o mais antigo dos dois, e que 3) na unificação dos dois livros foram acrescentados Sim IX e X. Essa hipótese é mais verossímil do que a teoria das três fontes de S. Giet, o qual também supõe três diferentes autores[873]. Provavelmente ambos os livros bem com sua unificação são do mesmo autor. As muitas incorreções podem ser resolvidas melhor pela história da tradição do que pela crítica literária. Somente o epílogo Mand XII 3.2-6.5 deverá ser uma interpolação.

4. A forma literária

O livro não trás revelações do futuro escatológico ou do mundo do além, mas tem forma e estilo de apocalipse. Fazem parte da forma apocalíptica o uso da primeira pessoa, a experiência de visões e arrebatamentos, o aparecimento de *angeli interpretes*, a carta celestial, as alegorias e naturalmente também a parênese. Mesmo assim também revela formalmente particularidades em relação a outros apocalipses.

Os portadores da revelação[874]. O dois portadores da revelação não ficam restritos a sua função de intérpretes, como acontece alhures na apocalíptica. Eles são figuras altamente complexas, nas quais se unem elementos gentílicos e elementos cristãos.

Às vezes a anciã é identificada com a Igreja (Vis II 4.1; III 3.3), um traço totalmente secundário, pois conflita com o fato de que a Igreja é a receptora da mensagem penitencial da anciã e pelo fato de seu estado ser tratado pela anciã em Vis III. Determinados traços mostram que Sibila serviu de modelo para a anciã (idade avançada, caminho de Hermas para Cuna, sede da Sibila mais proeminente; comunicação da revelação por escrito, poltrona, possivelmente também o esquema das três idades regressivas).

---

[872] *Loc. cit.* 421, 493, 601s.

[873] De acordo com ele, somente Vis I-IV remontam a Hermas; Sim IX é de outro autor; Mand I-XII e Sim I-VIII, X remontam a um terceiro autor judaico-cristão. Em contrapartida R. Joly, *VigChr 21* (1967), p. 301ss.,

[874] Referente a isso sobretudo M. Dibelius, *Botschaft und Geschichte II*, p. 80ss.

Por um lado, o pastor é designado como anjo da penitência; por outro lado, ele também é aquele ao qual Hermas "foi entregue" e que "haverá de morar com ele nos dias vindouros de sua vida", portanto um anjo da guarda. Com essa função está relacionado o traje de pastor, e isso aponta para uma origem não-judaica da figura, para o deus Hermes, para o qual também aponta a menção da Arcádia (Sim IX 1.4)[875]. A aparição do pastor em Vis V mostra os traços típicos da literatura hermética, especialmente no Poimandres, mas também na cena inicial de "Consolo da Filosofia" de Boécio. Ambas as figuras são, evidentemente, de origem gentílica, uma Sibila e um deus da guarda; mas têm a função do *angelus interpres* e, por fim, são alegorias de grandezas cristãs, da Igreja e do anjo da penitência.

Acontecimentos escatológicos. O Pastor de Hermas não traz descrições de acontecimentos escatológicos. Somente uma única vez, por ocasião do encontro de Hermas com o monstro marinho (Vis IV), encontram-se acumuladas imagens que na apocalíptica servem para descrever os acontecimentos finais, tais como gafanhotos e simbolismo das cores[876]. O monstro marinho é o monstro mítico, que está amarrado desde a criação e será solto no fim do mundo; os gafanhotos são pragas escatológicas, as quatro cores, originalmente cores cósmicas, são características de figuras apocalípticas (Ap 6.1ss.). Tudo isso são imagens para a ameaça escatológica de toda a humanidade. Em Vis IV, porém, não servem para uma descrição apocalíptica; elas são desescatologizadas e reinterpretadas. Hermas experimenta os acontecimentos escatológicos cósmicos em uma visão como uma ameaça bem pessoal no presente, ele individualiza os horrores apocalípticos: "Essa individualização corresponde à transformação característica para a esperança cristã daquele tempo: Já não é mais o destino dos homens no fim dos dias que está no centro dos interesses, e, sim, o destino do indivíduo"[877].

Alegorias. Na apocalíptica alegorias servem em grande parte para apresentar acontecimentos e decursos históricos e escatológicos de modo codificado. No Pastor de Hermas elas têm um escopo parenético. Nas "parábolas" fortemente guarnecidas de traços alegorizantes (Sim I-V) são raras as idéias escatológicas – somente de passagem e sem tônica é mencionada a parusia em Sim V 5.3. Sim VI-IX são alegorias em

---

[875] Mais em DIBELIUS, *Kommentar*, p. 495s. Além disso WOLFGANG SCHMID, "Eine frühchristliche Arcadien-Vorstellung", *Convivium*, 1954, p. 121ss.
[876] Referente a isso DIBELIUS, *loc. cit.*, p. 482ss.; PETERSON, p. 285ss.
[877] DIBELIUS, *loc. cit.*, p. 486.

forma visionária sobre o sucesso da penitência. Também as figuras "apocalípticas" aparecidas em visões transformam-se aqui em símbolos: O elegante pastor é o anjo da glutonaria, o pastor rústico é o anjo do castigo (Sim VI). Além disso o autor usa a alegoria para assimilar o heterogêneo e divergente material de imagens e concepções de suas tradições (como já foi mostrado na figura do ancião e do pastor).

Parêneses. Tão pouco como a alegoria, também a parênese não tem caráter escatológico. Só esporadicamente o pastor promete vida eterna aos justos que observam seus mandamentos (Sim V 6s.). Os *mandata* contêm parênese, tradicional material proverbial ético; mas o autor o organizou, interpretou e expôs tematicamente, e o dialogizou em parte. Os três temas de Mand I: fé, temor e abstinência retornam em Mand VI-VIII, sendo desdobrados pormenorizadamente. Um enfoque próprio da parênese se revela na advertência contra falsos profetas (Mand XI).

5. A intenção

A tendência do livro é inteiramente parenética e voltada para a penitência[878]. Isso não se depreende apenas dos *mandata* e das *similitudines*, mas também das demais partes; pois também elas têm por alvo a penitência, seja que ilustrem a própria penitência (Sim V), ou seu resultado (Sim VI-VIII), ou sua importância para a Igreja (Vis III, Sim IX). Vis II proclama essa penitência por meio de uma carta celestial, e Vis I introduz o tema principal.

Todos os apocalipses contêm parênese e chamam à conversão; se irromperem os acontecimentos finais, não há mais espaço para a penitência (EnEt 50). Em Hermas, porém, o chamado ao arrependimento é o único e verdadeiro fim de seu livro. Sua contribuição nova para esse tema se distingue das concepções cristãs mais antigas a respeito da penitência por ocasião da conversão e batismo, e a respeito da isenção de pecado dos batizados, concepções segundo as quais outras penitências depois do batismo eram impossíveis (Hb 6.4ss.; 10.26-31; 12.16s.; 1 Jo 3.6). Na penitência propagada por Hermas trata-se da possibilidade aberta por Deus para que cristãos batizados possam penitenciar-se mais uma vez. Hermas fica sabendo dessa possibilidade por meio de uma carta celestial e é encarregado por ela de anunciar à comunidade essa única chance de penitenciar-se (Vis II 2.4s.), a qual dentro de

[878] Da ampla literatura sobre a teoria penitencial de Hermas sejam mencionados esp.; K. RAHNER e R. JOLY, p. 22ss.

determinado prazo ("dia") não será mais possível. Trata-se aqui de um compromisso entre o rigorismo determinado pela expectativa imediata da parusia e a realidade da Igreja. Hermas entende a possibilidade da penitência dos cristãos como uma concessão autorizada por Deus à insuficiência dos cristãos, mas, por outro lado, quer manter severidade rigorosa da exigência ética (Mand IV 3). No fato de a chance da penitência dos cristãos ser única e de haver um prazo determinado vem a ser um eco da expectativa escatológica imediata. Hermas fundamenta a extensão do tempo em Mand IV 3.5 com a misericórdia de Deus, mais ou menos como o faz 2 Pedro com a longanimidade. Mas o elemento escatológico está convertido em ética; por exemplo, o "dia", que originalmente designa o fim, é o prazo para a penitência da mensagem de Hermas, de acordo com Vis II 2.4s. A extensão do tempo aparece no fato de que Hermas prorroga o prazo: desse modo é retardada a publicação da carta celestial (Vis II 4.2s.) e se fala expressamente de uma "pausa" na construção da torre da Igreja (Sim IX 5,1; 14.2): "Por amor de vocês a construção foi interrompida. Se não fizeram depressa o bem, a torre será terminada e vocês serão excluídos" (Sim X 4.4). Em uma das passagens Hermas pode inclusive jogar a exigência de penitência contra a expectativa imediata. Aqui a pergunta pelo fim é rejeitada como tolice, e o inquiridor é remetido à "recordação" e à "renovação do espírito", à penitência:

> "Eu também a perguntei pela data, se o fim já estaria aí. Ela então me declarou em alta voz: 'Homem tolo, não vês que ainda está sendo construída uma torre? Somente quando a construção da torre estiver pronta o fim está aí. Mas ela ficará pronta em breve. Não me perguntes nada mais. Seja isso dito a ti e aos santos com essa recordação e com a renovação do espírito de vocês..." (Vis III 8.9).

Aqui e no contexto dessa passagem a situação de Hermas fica bem clara: o tradicional tema da expectativa imediata e o problema atual da vida dos cristãos no mundo que continua existindo, bem como da Igreja como *corpus permixtum* colidem; Hermas resolve o conflito com sua teoria e mensagem da penitência única e temporalmente limitada dos cristãos. O problema com o qual se ocupa não é o fim do mundo que deixou de vir, e, sim, a relação entre Igreja ideal e Igreja empírica; esta tem que ser purificada e desse modo consumada – a interpretação da parábola do joio no trigo (Mt 13.36ss.) encontrou na alegoria da construção da torre (Vis III; Sim IX) uma ampla continuação casuísta (cf. também Sim VIII). Somente quando Igreja ideal e Igreja empírica

congruírem, "somente quando a construção da torre estiver concluída, o fim está aí" (Vis III 8.9).

6. *A relação de forma e intenção*

Por que Hermas recorre à forma do apocalipse, se não quer anunciar acontecimentos escatológicos, e, sim, a possibilidade da penitência dos cristãos? A resposta resulta da situação e do programa de Hermas, de cujo contraste com as antigas concepções rigorosas ele tinha ciência. "Uma ruptura com a exigência radical ... somente é possível se Deus mesmo dá o impulso para isso"[879]. Por isso os modos de revelação da carta celestial e do "anjo da penitência". Daí sobretudo a forma de apocalipse do livro. Ele tem a função de lhe conferir caráter de revelação, isso é, conferir autoridade divina às exigências feitas nele, uma autoridade que o autor não pode pretender de si mesmo e para a qual não pode aduzir alguma tradição.

A forma literária do apocalipse é, na verdade, a expressão adequada para a pretensão de seu autor, não, porém, para seu enunciado. Na verdade, o conteúdo principal de Hermas aparece como um tema isolado nos apocalipses tradicionais; no entanto seus temas dentro da história dos gêneros faltam em Hermas. Por isso se deverá denominar o Pastor de Hermas como "pseudo-apocalipse".

7. *Autor, lugar e data da redação*

O livro contém muitas informações sobre Hermas e sua família. No entanto é controvertido se e até que ponto se pode confiar nessas notas autobiográficas[880]. Abstraindo o que nelas pode ter sentido tipológico, Hermas parece ter sido um pequeno comerciante em Roma. O Cânon Muratori afirma que ele teria sido o irmão do então bispo romano Pio (linha 73ss.); o mesmo acontece com o *Catalogus Liberianus* e com o *Liber Potificalis*. Essas informações foram colocadas em dúvida porque o Cânon Muratori contesta a canonicidade do "Pastor" com uma datação tardia, evidentemente tendenciosa: Hermas teria escrito o livro "recentemente, em nossos dias ..., quando ocupava o trono da Igreja da cidade de Roma o bispo Pio, seu irmão". Mas essa datação especial do livro na gestão de Pio não exclui o parentesco do autor

[879] Dibelius, *loc. cit.*, p. 511.
[880] Cf. Dibelius, *loc. cit.*, p. 17ss.

com o bispo romano – melhor seria certamente presbítero. Por isso certamente se poderá confiar nessa afirmação.

Como data de redação se adotará por essa e outras razões o terceiro, no máximo o quarto decênio do séc. II, e como lugar de redação Roma. A tentativa[881] de separar o livro de Roma e atribuí-lo a uma seita cristã-judaica da Palestina não se impôs.

§ 35. A ASCENSÃO DE ISAÍAS

Texto e traduções:

A. DILLMAN, *Ascensio Iesaiae Aethiopice et Latine*, 1877.
E. TISSERANT, *L'Ascension d'Isaie.* Traduction de la version éthiopienne avec les principales variantes des versions grecque, latine et slave avec introduction et notes, 1909.
J. FLEMING, H. DUENSING, Die Himmelfahrt des Jesaja (E. HENNECKE, W. SCHNEEMELCHER, *NT Apokryphen II,* 3ª ed., 1964, p. 454ss. (bibliografia).

Estudos:

R. MEYER, *RGG III,* 3ª ed., 1959, p. 336s.

A chamada "Ascensão de Isaías ao céu" é o exemplo mais antigo de um apocalipse cristão atribuído a um homem piedoso pré-cristão; ela também é um exemplo de como um texto judaico era cristianizado por meio de ampliações literárias – não simplesmente por meio de acréscimos e interpolações menores. O livrinho existe em seu teor completo somente em uma versão etíope (do grego); ficaram preservadas partes em grego, copta, latim e eslavo[882]. As designações da Igreja Antiga para a obra, ou para suas partes não são uniformes; impôs-se o título usado por Jerônimo: *Ascênsio Jesaiae.* Entre as diversas versões existem diferenças bastante acentuadas quanto ao volume e em muitos detalhes. No entanto, não há necessidade de nos ocuparmos com o processo traditivo que levou à forma final da AscIs[883],

---

[881] PETERSON, p. 281ss.
[882] Cf. G. BEER em KANTZSCH, *AP II,* 1900, p. 119s.; DUENSING, p. 454s.
[883] Cf. o resumo em BEER, p. 121ss. e a bibliografia aqui mencionada; além disso DUENSING, p. 454s.

visto que na forma final ainda se pode reconhecer perfeitamente as ampliações cristãs.

O *texto judaico* é uma lenda do séc. II ou I do martírio de Isaías: o rei Manassés mandou perseguir o profeta e esquartejá-lo com uma serra[884] (um tema que também está subjacente em Hb 11.37). Essa lenda judaica de um martírio foi *transformada* por cristãos *em um apocalipse cristão*, pondo na boca do profeta revelações sobre o mundo do além, sobre a vinda de Cristo e o fim do mundo.

Isso aconteceu pelo acréscimo de um volumoso texto, o relato sobre a "ascensão", que perfaz a segunda parte (6-11) e ao qual o livro deve seu título. O *enredo* se desenrola vários anos antes do martírio. Isaías discursa perante Ezequias na presença de seu filho, da corte e de 40 profetas, entra subitamente em êxtase e depois relata o que vivenciou: um anjo o conduz ao firmamento e através dos diversos céus até o sétimo, onde vê a Deus, a Cristo e o "anjo do Espírito Santo", bem como os justos bem-aventurados; vê a descida de Cristo à terra através dos diversos céus – não sendo reconhecido, porque assume a forma dos anjos do respectivo céu – e depois sua ascensão até o sétimo céu – em visível glória. – Nesse texto foi inserida de modo secundário a passagem de 11.2-22, na qual Isaías fala do nascimento virginal de Jesus, de seus milagres, da crucificação e ressurreição, do envio dos discípulos e da ascensão[885]; depois segue a descrição da ascensão (11.23ss;). Sentiu-se falta da "vida de Jesus" e ela é incluída. – A ligação com o martírio se faz do modo mais simples possível: a visão de Isaías é a razão pela qual Manassés ordena sua morte (11.4s.).

Com a mesma motivação foi acrescentado mais outro texto cristão que foi inserido na lenda do martírio (3.15-5.1), igualmente uma visão que Isaías relata ao rei Ezequias e a seu próprio filho. O conteúdo é semelhante ao de 6-11, mas a ênfase é outra. Encarnação, paixão e morte são enumeradas em forma de verbetes, quase como topoi, somente a ressurreição é descrita de modo um pouco mais extenso[886]; o interesse recai sobre temas propriamente "apocalípticos": na cisão da Igreja (3.21-31), no anticristo, em seu poder e sua des-

---

[884] A lenda judaica abrange: 1.1-2a, 6b-13a; 2,1-3.12; 5.1b-14 (de acordo com R. MEYER e por último por L. ROST). Possivelmente a lenda tem sua origem em círculos essênios: ROST, p. 114 (bibliografia).

[885] Esse trecho falta na tradução latina e nas três traduções eslavas.

[886] Guarda da sepultura como em Mateus. Cristo é levado para fora da sepultura nos ombros do "anjo do Espírito Santo e de Miguel, o superior dos santos anjos" (3.14-17); no EvPe o Ressuscitado recebe o apoio de dois anjos.

truição, na parusia e no juízo do mundo (4.1-18). Para concluir, para aqueles que querem saber mais Isaías remete a seu próprio livro, aos Salmos, Provérbios e aos profetas (4.19-22). Remissões literárias não são raras na apocalíptica; mas seu caráter sumário mostra, do mesmo modo como o da enumeração no começo, que o autor quer oferecer um quadro completo apenas na aparência. Seu verdadeiro *interesse* é altamente atual: a advertência contra as cisões na Igreja, que são obra do anticristo.

A AscIs mostra muitos *elementos estilísticos da apocalíptica.* Em primeiro lugar, a pseudonímia. O fato de que, entre a rica oferta de homens piedosos do Antigo Testamento, a escolha recaiu justamente sobre Isaías como portador da revelação, certamente não aconteceu porque a lenda do martírio seria especialmente apropriada para isso, e, sim, com base em Jo 12.41 ("Isto disse Isaías porque viu a glória dele e falou a seu respeito")[887]. Além disso são elementos estilístico da apocalíptica o êxtase (6.10ss.), relato de visões na primeira pessoa (7.2ss.; 4.1ss.), arrebatamento, subdivisão ascensão da alma (7.4ss.), *angelus interpres* (7.2-11.35), visão de acontecimentos vindouros (10.8-11.35; 3.13-4.18). Também não falta o tema do segredo, pois é tradicional: "E Isaías fez com que ele (sc. Ezequias) jurasse que não revelaria isso ao povo de Israel e que não se permitisse a qualquer pessoa o registro escrito dessas palavras" (11.39); infelizmente não ficamos sabendo como essas foram registradas apesar do juramento e como chegaram a nós – em outros apocalipses, que simulam alta idade, pelo menos as revelações são registradas e depois seladas e escondidas, de modo que seu aparecimento em hora oportuna não deve admirar demais.

Também em outro elemento estilístico da apocalíptica fracassam os compiladores da AscIs, na decência da ficcionalidade; enquanto em outros textos apocalípticos o equilíbrio entre clareza e consideração é mantido por meio da alegoria e outra codificação, esta foi inteiramente sacrificada a favor daquela, e os nomes são citados sem acanhamento ("Jesus Cristo, o Crucificado" em 4.13, "meu Senhor Cristo, que deve ser chamado de Jesus" 10.7, Maria e José 11.2, Belém ibidem, Nazaré 11.15). Do ponto de vista literário, esse apocalipse não impressiona especialmente e também não chega próximo da singela lenda do martírio, que se encontra em sua base.

Mas do ponto de vista da *história comparativa das religiões,* a passagem 3.13-15.1 é uma fonte singular para as concepções dos céus e

---

[887] Cf. M. DIBELIUS, *Geschichte der urchristlichen Literatur I,* p. 92.

dos anjos, da descida e subida do Redentor, da ilusão dos arcontes, em resumo: para o mito que se encontra na base de Fp 2.6-11 e 1 Co 2.8ss.

Idade: Provavelmente a visão em 3.15-15.1 é mais nova do que a ascensão em 6-11, e a intercalação 11.2-22 é a unidade mais nova. As adaptações cristãs poderão ser datadas para o séc. II; pois os Evangelhos canônicos e At são pressupostos. A terminologia permite supor que as adaptações cristãs procedem dos mesmos círculos.

Visão Panorâmica

O gênero dos apocalipses estava muito em voga entre os cristãos; sua produção vai do fim do séc. I até a Idade Média – apesar da reserva da Igreja oficial em relação aos apocalipses, inclusive em relação ao de João. Os cristãos salvaram da destruição os apocalipses judaicos, aparentemente os consideraram como sua própria literatura e ocasionalmente os adaptaram ao cristianismo (assim, p. ex., os Test XII e o Apocalipse Copta de Elias). Parte dos apocalipses cristãos posteriores foi editada por C. VON TISCHENDORF (*Apocalypses Apocryphae,* 1866, nova impressão 1966); traduções das obras mais importantes desse gênero (5 e 6Esd, Apocalipse de Paulo e de Tomé) encontram-se em HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *NT Apokryphen II,* p. 484ss.; 533ss.); na edição comemorativa para GUNKEL (ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ II, p. 14ss.) H. WEDEL contribuiu com um instrutivo panorama sobre "*Die spätere christliche Apokalyptik*" (A Apocalíptica Cristã Tardia).

Entre os textos gnóstico-coptas de *Nag Hammadi* igualmente se encontram apocalipses, ou obras que levam esse título. Visto que ainda não estão editados todos os textos, não é possível fazer uma avaliação desses escritos. Aqui queremos inserir apenas uma observação referente aos quatro apocalipses editados por A. BÖHLING (A. BÖHLING, P. LABIB, *Koptisch-Gnostische Apokolypsen aus Codex V von Nag Ammadi,* WZ Halle-Wittenberg, Sonderdruck (separata), 1963). Trata-se, nesta ordem, dos Apocalipses de Paulo, duas de Tiago e uma de Adão. Este último é de origem e conteúdo não-cristão e por isso não pode ser considerado aqui. Segundo seu gênero, os dois outros escritos de Tiago não contam como apocalipses, embora se designem como tais. O primeiro contém dois diálogos de Jesus com Tiago, um antes e um depois da morte de Jesus. O segundo escrito traz, no contexto de seu martírio, um discurso de Tiago, no qual ele cita um discurso de Jesus dirigido a ele mesmo. Ambos levam seus títulos porque "revelam" mistérios e gnose soteriológicos e cristológicos, porque são discursos reve-

lacionistas; Tiago não é apocalíptico (visionário), e, sim, portador de revelação: "Sou eu aquele a quem foi dada revelação do *pleroma* e da incorruptibilidade" (46.6ss.). Do ponto de vista literário, porém, o Apocalipse de Paulo pode ser contado entre os apocalipses, porque contém elementos tradicionais desse gênero; incentivado por 2 Co 12.1ss., fala do arrebatamento de Paulo do terceiro para o sétimo e décimo céu e descreve alguns desses lugares do além; mas o interesse não reside nas descrições do além, e, sim, no destino da alma. Esse Apocalipse de Paulo não é idêntico com o apocalipse há muito conhecido sob o mesmo nome. Ele põe o gênero judaico a serviço de interesses gnósticos. Em geral, porém, parece que os gnósticos não viram nesse gênero uma manifestação adequada a seus interesses voltados para a soteriologia e para a antropologia, a não ser que esse interesse assuma a forma de uma cosmogonia ou antropogonia, como acontece no Apocalipse de Adão – nesse caso, porém não existe aí uma escatologia como nos apocalipses judaicos e cristãos, direcionados para o futuro do mundo e para o mundo vindouro, e, sim, uma "protologia" que explica o estado do mundo e dos seres humanos. Os textos gnósticos intitulados como "apocalipses" são discursos de revelação que às vezes emprestam do gênero judaico alguns elementos estilísticos, mas não são criados conforme seu modelo.

Esse modelo permaneceu determinante para os apocalipses cristãos posteriores, no entanto também nesse é perceptível um deslocamento e estreitamento do interesse. Os panoramas históricos desaparecem já muito cedo; eles migram da apocalíptica para a apologética (p. ex., para Lucas e para Teófilo de Antioquia), e trocam sua função escatológica pela função histórico-salvífica. Nas imagens do futuro, antigos motivos secundários – descrições do além e do anticristo – se tornam temas centrais. Ambos os temas abriam amplos espaços para o desdobramento da fantasia. Na Idade Média a temática do anticristo foi atualizada em termos político-teológicos no espelho dos mistérios do "*ludus de Antichristo*" (1160), e as descrições do além do Apocalipse de Paulo foram ampliadas por Dante na *Divina Comédia* com elevada força artística (séc. XIII). No mais, parece que os apocalipses cristãos posteriores não surgiram mais a partir de motivos atuais – ao contrário do que acontecia nos apocalipses judaicos e cristãos-primitivos (não eram mais literatura de resistência), e, sim, revelam apenas as expectativas de grupos mais ou menos especulativos.

Apesar dos muitos apocalipses cristãos, *no cristianismo* primitivo o *gênero* não alcançou o mesmo grau relativo do que no judaísmo. O ver-

dadeiro evento salvífico, a vinda de Cristo (do Messias, do Filho do Homem) já havia acontecido, a virada dos *éones* já não era mais exclusivamente futura, ela já tinha começado. O "retrospecto" a isso não pôde encontrar no gênero do apocalipse uma manifestação adequada; e as expectativas do futuro que podiam encontrar e encontraram nele sua expressão ameaçam ocultar o evento salvífico já ocorrido. Por isso dificilmente pode ser considerado um êxito, acaso o fato de que apenas um apocalipse foi acolhido no cânon do NT.

Capítulo VI

AS CARTAS POSTERIORES

§ 36. A PRIMEIRA CARTA DE CLEMENTE

Edições:

K. Bihlmeyer-W. Schneemelcher, *Die Apostolischen Väter I,* 2ª ed., 1956 (bibliografia).
J. A. Fischer, *Die Apostolischen Väter I,* 1956 (com tradução, introdução e comentário).
O. von Gebhardt, Ad. Harnack, T. Zahn, *Patrum apostolicorum opera,* 1, 2ª ed., 1876.
Tradução e Comentário de R. Knopf em Lietzmann, *Handbuch zum NT, Erg.-Bd. 1* (Suplemento), 1920, pp. 41-184.
K. Lake, *The Apostolic Fathers with an English Translation I.*
J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers I,* 1890.

Estudos:

B. Altaner-A. Stuiber, *Patrologie,* 7ª ed., 1966, p. 45ss.
O. Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Literatur I,* 2ª ed., 1913, pp. 119-130.
W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum,* 2ª ed., 1964, pp. 99-109.
H. Frh. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht,* 1953, pp. 91-103.
A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius:* Überlieferung I, 1, 1893, pp. 39-47; Chronologie II, 1, 1897, pp. 251-255.
A. von Harnack, *Einführung in die alte Kirchengeschichte,* 1929.
O. Knoch, "Die eschatologische Konzeption des 1. Clemensbriefes", *Diss. kath. Theol.,* Tübingen, 1959.
______, "Die Ausführungen des 1. Clemensbriefes über die kirchliche Verfassung", *ThQ 141,* 1961, pp. 385-407.
H. Köster, "Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern", *TU 65,* 1957, pp. 4-23;

E. Molland, *RGG I*, 3ª ed., cl. 1836-38.
P. Meinhold, "Geschichte und Deutung im ersten Klemensbrief", *ZKG 58*, 1939, pp. 82-129.
E. Peterson, *Das Praescriptum des 1. Clemens-Briefes:* Frühkirche, Judentum und Gnosis, 1959, pp. 129-136.
L. Sanders, *L'Hellénisme de Saint Clément de Rome et le Paulinisme*, 1943.
A. Stuiber, *RAC III*, pp. 188-197.
A. W. Ziegler, *Neue Studien zum ersten Klemensbrief*, 1958.

1. Tradição

A 1Clem, uma carta aberta da comunidade de Roma à de Corinto, com a qual ela intervém nos assuntos internos dessa comunidade, é um documento político-eclesiástico de importância histórico-eclesiástica de longo alcance. Sua alta estima na Igreja Antiga se reflete do modo mais nítido no fato de que 1Clem integrou por certo tempo simultaneamente o cânon do NT tanto da Igreja egípcia quanto o da Igreja síria. Três dos seis manuscritos nos quais ela chegou até nós são manuscritos bíblicos: o Códice Alexandrino (A, séc. V), no qual consta, juntamente com 2Clem, depois de Ap: um códice de papiro copta (séc. V/VIII) da biblioteca da universidade de Estrasburgo, o qual, além dela, ainda contém fragmentos de Tiago e João e um NT sírio (escrito no ano de 1170 em Edessa), que igualmente o traz juntamente com 2Clem entre as cartas católicas e as cartas paulinas. Ela também está preservada num códice que atualmente está em Jerusalém (H = Hierosolymitanus, escrito no séc. XI), que também contém a Didaquê e que foi descoberto pelo metropolita P. Bryennios e que foi editado em 1875; depois por meio de códice copta berlinense (séc. IV/V) e por um manuscrito latino (séc. IV). Em seu teor integral, o texto grego existe somente em H, em A falta 57.7-63.4. A comparação dos textos revela uma história textual complicada, a qual, tal como a tradução em três línguas, testemunha a ampla difusão e alta estima da 1Clem.

2. Conteúdo e estrutura

Motivo e objetivo da carta são claros. Em Corinto eclodira, nas palavras da Carta, "um tumulto abominável e nada sagrado", "provocado por algumas pessoas precipitadas e atrevidas" (1.1); concretamente: alguns presbíteros haviam sido "destituído de suas funções" e substituídos por homens mais jovens (3.3; 44.6; 46.9; 47.6). O escrito romano

tem por objetivo motivar a comunidade de Corinto para restabelecer a antiga ordem (recondução dos demitidos a seus cargos), e de convencer os "líderes do tumulto e da cisão" a "emigrarem" espontaneamente (51; 54). Mas a carta chega a ocupar-se com a situação concreta de Corinto – com exceção de 1,1; 3.3 – somente em 40-51; antes vêm extensas instruções e admoestações (4-39), em seguida vem uma (grande) extensa oração (59-61), até que a conclusão da carta (63-65) retorna ao assunto principal.

Conteúdo

Pré-escrito
Proêmio: Motivo da carta, a revolta em Corinto. Louvor do antigo estado das coisas da comunidade e recriminação do atual 1-3
Parte I 4-39: Parêneses
1. Contra ciúme e inveja 4-8
   a) Exemplos vétero-testamentários (4), cristãos (5) e gerais (6)
   b) Admoestações penitenciais com exemplos do AT 7; 8
2. Modelos vétero-testamentários para fé e hospitalidade 9-12
3. Admoestação à humildade e ao pacifismo 13-19.1
   a) Admoestação e fundamentação 13-15
   b) Jesus como modelo 16
   c) Modelos vétero-testamentários 17-19.1
4. Admoestação à unidade e harmonia na comunidade 19.2-22
   a) A harmonia do cosmo como modelo 19.2-20.12
   b) Aplicação à vida da comunidade 21; 22
5. Contra dúvida referente à ressurreição 23-36
   a) Advertência contra a dúvida 23
   b) Provas da ressurreição (da natureza 24, da mitologia – pássaro, Fênix – 25, da Escritura 26; 27)
   c) Admoestação a uma conduta de vida com relação ao juízo final 28-36
6. Admoestação à concórdia e à unidade 37-39
   a) Modelos da ordem: exército romano 37.1-4; o corpo humano, o corpo de Cristo 37.5-38
   b) Sujeição mútua 39

Parte II 40-58: Posicionamento face às desavenças em Corinto
1. Instrução de toda a comunidade sobre a ilegalidade da demissão de presbíteros 40-50
   a) A ordem conforme a vontade divina em culto, hierarquia e sucessão 40-44
   b) Conclusões para a comunidade de Corinto 45-50:

Reconhecimento da injustiça 45, recondução ao cargo dos destituídos 46-48, restabelecimento da concórdia e do amor 49; 50
2. Instrução aos líderes do tumulto 51-58
   a) Admoestação penitencial (com exemplos) 51-53
   b) Convite à emigração espontânea (com exemplos) 54-55
   c) Sujeição ao castigo da Igreja e aos presbíteros 56-58

Conclusão
1. A oração geral da Igreja 59-61
2. Resumo do conteúdo da carta 62
3. Recomendação dos portadores (com oração) 63.1-65.1
4. Saudação final 65.2

3. Caráter literário

Volume e espécie do escrito impõem a pergunta por sua forma literária. KNOPF a chama de "produto da arte literária ... que rompe a forma da carta autêntica e que em largas seqüências de idéias e exposições traça o ideal de uma conduta de vida cristã conveniente"[888]; de modo semelhante, DIBELIUS vê em 1Clem uma "ligação de escrito de ocasião com carta artística"[889], e a enfileira, juntamente com Efésios e 1 Pedro sob a rubrica "tratados em forma de carta"; de acordo com STUIBER, 1Clem tem "a forma de uma carta católica"[890]. Mas 1Clem

[888] *Kommentar,* p. 43.

[889] *Geschichte der urchristlichen Literatur II,* p. 48.

[890] *RAC 3,* p. 192. Não é correto que "além do endereço individual ela se dirige a todas as comunidades" (p. 192); as passagens que comprovam – 7.1 e a solene saudação final 65.2 – não admite tal conclusão. Por isso também não é correto que 1Clem seria "comparável" não apenas às "cartas católicas" do NT, mas também às cartas de Dionísio de Corinto, assim denominadas por Eusébio, como afirma STUIBER em conexão com E. PETERSON. Pois as cartas católicas do NT têm endereços abrangentes, o que não acontece com 1Clem. A respeito das cartas de Dionísio, A. VON HARNACK observa: "Que Eusébio teria designado as cartas como 'católicas', na verdade é provável por causa do contraste, mas não pode ser afirmado com certeza, visto que o termo falta nas traduções latinas e sírias. Se Eusébio usou o termo, ele quis honrar com ela as cartas; pois todas têm endereços particulares. Possível, mas justamente apenas possível é que Eusébio chamou as cartas de *católicas,* porque Dionísio escreveu a 7 comunidades..." (*Die Briefsammlung des Apostels Paulus und die anderen vorkonstantinischen Briefsammlungen,* 1926, p. 79 n. 2). Com as abrangentes construções de E. PETERSON, "Das Praescriptum des 1. Clemens-Briefes (*Frühkirche, Judentum und Gnosis*", 1939, pp. 129-136) não nos precisamos ocupar; seja observado apenas o seguinte: se 1Clem é designada na *inscriptio* da tradução Síria como "carta católica" ("carta católica de Clemente, discípulo do apóstolo Pedro, à comunidade dos coríntios"), isso não se explica a partir de seu caráter literário, e, sim, a partir de sua posição entre as cartas católicas e paulinas.

distingue-se desses vizinhos essencialmente pelo fato de estar endereçada a determinado endereço único, não a um endereço geral, de que tem um motivo concreto único e um fim igualmente único – que a tudo determina –, e que tem mais "correspondência" do que Efésios e as cartas católicas neotestamentárias: ela possui, portanto, as características constitutivas de uma carta autêntica. A extensão do escrito, a quantidade de digressões, a configuração conscientemente artística e retórica nada mudam no fato de que 1Clem é uma carta autêntica, e não uma carta fictícia.

No entanto, ela revela uma grande quantidade de particularidades. A primeira se apresenta já no pré-escrito: "A Igreja de Deus que habita em Roma em terra estranha, à Igreja de Deus que habita em Corinto em terra estranha ...". O remetente não é uma pessoa individual, e, sim, a comunidade romana como um todo. Uma comunidade inteira como remetente não ocorre no NT, mas ocorre no chamado Martírio de Policarpo e no ofício dos cristãos em Lyon (Euseb, *Hist. Eccl.* V 1,3). Clemente, que a tradição menciona como o autor, não é mencionado na carta; sempre fala a comunidade romana, ou seja, na primeira pessoa do plural.

Ela fala num tom enormemente solene. O escrito usa os recursos da retórica contemporânea – "moderada" (STUIBER) somente na comparação com a literatura daquele tempo, em grau muito elevado, porém, com relação à literatura cristã-primitiva. Com muito maior intensidade do que Paulo e Hebreus, e com maior habilidade, 1Clem maneja as figuras lingüísticas da prosa artística e da diatribe, perguntas retóricas e imperativos, antíteses, uso de recursos sonoros, anáforas e semelhantes; como exemplo seja mencionado o louvor do amor (49s.), que evidentemente se propõe a concorrer com 1 Co 13. É característico sobretudo o freqüente uso de séries de paradigmas, com os quais 1Clem ilustra suas instruções e admoestações ou também as fundamenta, um elemento estilístico que tem sua origem na homilia sinagogal. Séries de paradigmas ilustram, por exemplo, as mortais conseqüências de ciúme e inveja (4-8), os bons efeitos de fé e hospitalidade (9-12), a admoestação à humildade e ao pacifismo (16-18), a admoestação penitencial (51-53), o ordem do degredo (55). Com freqüência os exemplos são tirados do AT (em parte com abundância de citações), da tradição a respeito de Jesus, mas também do passado cristão (5; 6, com a nota sobre o martírio de Pedro e de Paulo 5.2-7), da história gentílica (6.4; 55.1) e inclusive da mitologia (6.2; 25). Assim como 1Clem 5-7 adota o exemplo da competição esportiva da

Diatribe[891], caracteriza Pedro, Paulo e os mártires cristãos como "atletas" (5.1), aproximando-os desse modo do ideal dos sábios estóicos, assim também combate as dúvidas a respeito da ressurreição com provas análogas da natureza (24) e com o mito do pássaro Fênix (25), para, por fim, também citar ainda a Bíblia (26s.)[892].

Esses elementos estilístico-retóricos estão inseridos em contextos literários maiores, em exposições *homiléticas* e *parenéticas*. A ênfase, porém, recai sobre a admoestação, à qual também servem as porções doutrinárias. Assim também se encontra a tradicional parênese catalogal[893].

Chama a atenção a excepcional presença do elemento *litúrgico*, como doxologias[894], fórmulas trinitárias[895]; mas também outros elementos, assim o louvor da harmonia do cosmos (20) e passagens análogas (33.2-6; 34.5s.), sobretudo, porém, a oração geral da Igreja (59.2-61) podem ser de origem litúrgica e provenientes da liturgia romana[896].

A parte I (4-39) dá a impressão de um sermão de admoestação, mas também a parte da correspondência é mantida num solene e edificante tom sermonal, com a diferença de que seus temas não são mais de natureza geral, e, sim, de natureza específica e concreta. E se o escrito, que está impregnado tanto de citações vétero-testamentárias quanto de referências a Cristo e Paulo, termina com uma grande oração, a carta como um todo dá a impressão de um texto para o culto. Dibelius explica o caráter literário do escrito com razão pelo fato de que ele "foi previsto de antemão para leitura no culto"[897]. Acontece, porém, que todas as cartas autênticas do NT e do cristianismo primitivo eram lidas no culto – 1 Co 16.21ss. mostra inclusive ainda a transição para a Eucaristia – sem que tivessem sido formuladas expressamente em termos litúrgicos como 1Clem; seu estilo litúrgico não se deve, portanto, ao fato de se destinar ao lugar de leitura, semelhante a todas as cartas cristãs-primitivas, mas deve ter ainda outra razão. Chega-se mais perto

---

[891] Cf. tb. 2.4; 19.2; 35.4; 63.1. Além disso A. W. Ziegler, *Neue Studien zum ersten Klemensbrief*, 1958, pp. 24-37.

[892] A respeito da relação de 1Clem com o helenismo, cf. sobretudo L. Sanders, *L'Hellénisme de Saint Clément de Rome et le Paulinisme*, 1943.

[893] Catálogos de deveres domésticos: 1.3; 21.6,8; catálogos de virtudes: 62.2; 64; catálogos de vícios: 30.1; 35.5ss.

[894] 20.12; 43.6; 45.7s..; 58.2; 61.3; 64 final.

[895] 46.6; 58.2.

[896] Cf. Knopf e Fischer, *ad loc.*

[897] *Loc. cit.*, p. 49.

dela quando se analisa a relação das duas partes da cartas entre si. A primeira parte (4-39) quer ser uma exposição "do que convém à nossa religião, e do que é útil, em primeiro lugar, para aqueles que querem andar de modo piedoso e justo, para uma vida virtuosa" (62.1), e as exigências da parte da correspondência (40-58) devem ser entendidas como conclusões da parte I, (63.1s.). Esse nexo não é evidente sem mais nem menos, mas é dado pelo menos formalmente com os constantes temas da "ordem", da "paz" e da "compreensão"[898]. O autor quer – evidentemente na sucessão de Paulo – inserir as coisas concretas que lhe interessam em contextos teológicos mais amplos. Ainda que essa tentativa lhe saia mais extensa do que profunda, não obstante sua intenção de resolver as questões concretas em princípio é evidente, e liga as duas partes intimamente uma com a outra. Para dar ênfase e autoridade a suas exigências e sua fundamentação escreve a carta em estilo de sermão.

4. Motivação e tendência

Essa intervenção da comunidade romana foi motivada, como já dito, pela substituição de presbíteros por elementos mais jovens em Corinto (1.1; 3.3; 44.3s.), que evidentemente havia provocado certa agitação. Não obstante, eram apenas "alguns" presbíteros que foram "destituídos" de suas funções (44.6). A maioria da comunidade estava de acordo com essa mudança, a minoria estava "lançada em desânimo", enquanto outros ainda não sabiam como se posicionar (46.9; 47.6). 1Clem designa esses acontecimentos como "tumulto abominável e injurioso (1.1) e como cisma (51.1; 57.1), como revolta dos "não estimados contra os estimados, dos sem fama contra os afamados, dos insensatos contra os sensatos, dos jovens contra os idosos" (3.3); como pecado muito mais grave do que os "partidarismos" na época "do saudoso apóstolo Paulo" (47.1ss.); como um escândalo que compromete o renome da "tão sólida e venerável Igreja dos coríntios", etc. (47.6s.). Enfatiza que o tumulto se "deve a poucas pessoas imprudentes e atrevidas" (1.1; em 47.6 até se trata de apenas "uma ou duas pessoas"), mesmo assim, o imputa a toda a comunidade ("o tumulto de vocês" 46.9). Como motivos menciona ciúme, inveja e espírito rivalizante, carência de amor, humildade e compreensão. As verdadeiras

[898] Cf. a autocaractização: τὴν ἔντευξιν,ἣν ἐποιησάμεθα περὶ εἰρήνης καὶ ὁμονοίας ἐν τῇδε τῇ ἐπιστολῇ (63.2).

causas do conflito em Corinto, porém, não são mencionadas, tampouco os verdadeiros motivos para a – aliás não solicitada – intervenção em assuntos da comunidade de Corinto. Evidentemente as duas coisas estão intimamente relacionadas, mas quase não são mais reconhecíveis. Os adversários combatidos por 1Clem não deixaram testemunhos; suas opiniões também não podem ser reconstruídas a partir do escrito, visto que este não se confronta com os argumentos deles, e, sim, simplesmente os condena moralmente.

Por isso – caso não se prefira resignar – depende-se de hipóteses a respeito tanto da situação de Corinto quanto dos motivos romanos.

HARNACK considerou os acontecimentos em Corinto como relativamente inofensivos: "Tratou-se de intrigas pessoais sem qualquer fundo fundamental"[899]. De acordo com H. LIETZMANN, o motivo para as desavenças foi o desejo da geração mais jovem "de uma redistribuição das relações de poder", e a fundamentação formal foi a evocação da prática das sociedades de então, nas quais os dirigentes de organizações cúlticas eram eleitos apenas para determinado período, sendo substituídos depois de terminada sua gestão por outros, caso não fossem reeleitos[900]. (Roma viu o ministério ameaçado e, "na plena consciência da unidade da Igreja, sentiu-se comprometida com o serviço de caridade e interveio"[901]). W. BAUER vê, em contrapartida, no conflito um caso especial do grande confronto entre ortodoxia e heresia, e em 1Clem a tentativa mais antiga da Roma eclesiástica de expandir sua influência e esfera de poder[902]. BAUER procura amparar essa tese surpreendente – surpreendente por que, aparentemente, não são tratadas questões dogmáticas na carta – por meio de um resumo da história da Igreja de Corinto antes e depois de Clemente[903]. Segundo esse levantamento, a corrente gnóstica, existente em Corinto já no tempo de Paulo, se fortaleceu cada vez mais – como também no resto do oriente eclesiástico – e na defesa contra ela os continuadores dos partidos paulinos e petrinos se reconciliaram e se uniram na "ortodoxia", de modo que se achavam contrapostos um grupo gnóstico e um grupo "ortodoxo". Como representação do passado apostólico, inicialmente o grupo "ortodoxo" tinha a direção da comunidade nas mãos, mas gradualmente passou a

[899] *Einführung in die alte Kirchengeschichte,* 1929, p. 92.
[900] *Geschichte der Alten Kirche 1,* 1932, p. 201.
[901] *Ib.*, p. 202.
[902] *Rechtgläubigkeit und Ketzerei,* pp. 99-201.
[903] *Loc. cit.*, p. 103ss.

ser minoria. "Assim parece ser somente uma conseqüência natural da situação modificada se um dia a 'juventude' sentiu o governo minoritário dos 'velhos' como insuportável, de modo que, estimulada e dirigida por algumas pessoas especialmente conseqüentes e ambiciosas (1Clem 47.6), fez mudanças fundamentais e executou uma distribuição uniforme dos cargos no espírito de sua corrente"[904]. BAUER considera também a invocação do fundamento da tradição: Deus, Cristo, os apóstolos, os dirigentes da Igreja (1Clem 42) e a polêmica contra dúvidas referentes à ressurreição, tão detalhada quanto surpreendente no texto (23-27), como sinais de uma controvérsia com um grupo gnóstico[905]. Essa concepção encontra apoio no fato de que, no séc. II, 1Clem era entendida e usada como documento anti-herético[906]. Trata-se apenas de uma hipótese, mas de uma hipótese que não está em contradição com nada em 1Clem e que, em relação às outras tentativas vistas até agora, tem a vantagem de explicar de modo plausível a intervenção romana.

Que os motivos para isso deveriam ser procurados na indignação moral perante a impiedade da juventude ou na preocupação pelo "ministério" se haverá de questionar com razão com BAUER[907]; não é o ministério que está em perigo, e, sim, evidentemente os ocupantes dos cargos do agrado de Roma, e por isso Roma defende a estabilidade dos cargos eclesiásticos. Numa situação dessas não é possível empenhar-se por pessoas; muito melhor e de modo mais convincente por princípios[908]. A comunidade de Roma quer impedir que pela mudança na direção da comunidade, Corinto caia inteiramente nas mãos da gnose que se alastrava cada vez mais na Acaia, na Macedônia, na Ásia Menor e na Síria[909].

A antiga pergunta se 1Clem é um sinal da pretensão do primado romano, é negada hoje não apenas por pesquisadores protestantes, mas também por pesquisadores católicos[910]. E isso com razão, na medida em que para o primado romano o bispado monárquico e a jurisdição são constitutivos. Em parte alguma 1Clem fala do episcopado monárquico. E a comunidade romana daquela época de fato não possuía nem

[904] P. 105.
[905] Pp. 103, 104.
[906] P. 106ss.
[907] P. 102.
[908] *Ib.*
[909] Cf. BAUER, pp. 65-98.108-114.
[910] P. ex., PETERSON, *loc. cit.*, p. 129ss.; STUIBER, *loc. cit.*, p. 191s.

posição legal nem recursos para uma intervenção jurídica; para a consecução de seus objetivos, ela tinha que primeiro conquistar ainda a maioria dos coríntios por meio de convencimento e manter sua carta no tom adequado. No entanto, seria ela por isso realmente apenas uma "admoestação fraternal"[911] (*correctio fraterna*) ou até mesmo um "serviço de amor"[912]?

Se quisermos avaliar 1Clem objetivamente, não se deve medi-la no posterior estilo das decretais, antes se deve vê-la em sua situação histórico-eclesiástica. E nela a naturalidade com que a Roma eclesiástica se intromete nos negócios de Corinto sem ser solicitada, não apenas conclama os dois partidos à paz, e, sim toma partido ela mesma, exige medidas disciplinares concretas e tenta impor direito eclesiástico, não deixa de ser um tanto surpreendente; do mesmo modo a naturalidade com que pretende ser a manifestação do Espírito Santo (56.1; 59.1; 63.2). Tal autoconsciência e pretensão de poder se poderá designar objetivamente somente como pretensão de primado[913].

A carta teve sucesso[914]; em todos os casos, Corinto havia sido conquistada e se tornou um fiel aliado de Roma nas lutas anti-heréticas do séc. II[915]. Da alta estima que gozava 1Clem e de sua ampla difusão já falamos; quero acrescentar que ela era lida regularmente durante os cultos em Corinto, como informa uma missiva do bispo Dionísio de Corinto a Sotero de Roma[916].

A importância histórico-eclesiástica de 1Clem excede em muito seu sucesso político-eclesiástico, que não pode ser subestimado, e consiste no fato de que, com sua doutrina da origem divina do ministério (40-50) lançou o fundamento do direito eclesiástico romano[917]. Mas também o moralismo, a temática múltipla e a situação teológica intermediária, acessível a todos garantiram à carta seu efeito, não duradouro, mas extensivo.

---

[911] STUIBER, p. 192.

[912] LIETZMANN, p. 202.

[913] Assim B. ALTANER, *Patrologie*, 5ª ed., 1958, p. 81; J. A. FISCHER, p. 11s. A. W. ZIEGLER, (pp. 102-122) fala de um "primado de Roma sustentado por autoridade profética, puramente religioso, que faz parte da história do primado romano" (p. 122).

[914] Até que ponto os três portadores Cláudio Efebo, Valério Biton e Fortunato (63.3s.; 65.1) contribuíram para isso, não está esclarecido; cf. BAUER, *loc. cit.*, p. 115s.

[915] Cf. os comprovantes em BAUER, p. 106s.

[916] Eusébio, *Hist. Eccl.* IV 23, 11.

[917] Sobre a posição jurídico-eclesiástica e histórico-constitucional de 1Clem *vide* VON CAMPENHAUSEN, pp. 91-103.

5. Autor

Embora 1Clem se apresente como missiva da comunidade romana e não contenha referência a uma pessoa individual como autor, ela deve ter sido escrita, como o demonstram a uniformidade de estilo e conteúdo, por uma única pessoa, "por um autor não insignificante" (DIBELIUS). Que ele se chamava Clemente era, conforme o indicam as *inscriptiones* dos manuscritos, a opinião unânime da tradição da Igreja Antiga. O testemunho mais antigo está na supramencionada carta de Dionísio de Corinto a Sotero de Roma (... τὴν προτέραν ἡμῖν διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαν: Eusébio, *Hist. Eccl.* IV 23, 11), o próximo se encontra em Hegésipo ("Carta de Clemente aos coríntios" – Eusébio, *Hist. Eccl.* IV 22, 1); Irineu sabe que a comunidade romana enviou uma missiva a Corinto "durante sua (sc. de Clemente) gestão (*Haer.* III 3, 3), e de acordo com Eusébio, Clemente redigiu a carta "por ordem" (ἐκ προσώπου) da comunidade romana. Como Hermas menciona – sem referência expressa a 1Clem – um Clemente, que tinha o encargo de cuidar da correspondência exterior da comunidade romana (Vis II 4,3), poder-se-á ver nele o autor de nossa carta.

De acordo com isso, Clemente Romano deve ter sido um líder na comunidade romana, um de seus bispos ou presbíteros. Detalhes a respeito dele não conhecemos. Ele já é considerado em Irineu como bispo monárquico de Roma, como terceiro sucessor de Pedro (*Haer III,* 3, 3) – mais tarde como primeiro – e Eusébio data sua gestão para os anos 92-101 (*Hist. Eccl. III,* 15; 34). Orígenes o identifica com o companheiro de Paulo do mesmo nome em Fl 4.3.

Como sua carta, também a figura de Clemente foi objeto de reflexão da posteridade cristã. Atribuíram-se a ele obras literárias anônimas (a chamada 2Clem, Hebreus e as duas cartas *de virginitate*), bem como ordens eclesiásticas (p. ex., as Constituições Apostólicas)[918]. A lenda se apoderou dele e o transformou em herói e narrador de um romance complexo narrado na primeira pessoa (os Pseudoclementinos)[919] e por fim o glorificou por meio de um martírio[920].

---

918 E muito mais; *vide* o índice em A. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur I,* 1893, p. 942s.

919 B. REHM, *RAC 3,* pp. 197-206; J. IRMSCHER em HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *NT-Apokryphen II,* 1964, pp. 373-398.

920 *Martyrium Clementis,* séc. IV.

6. Data de redação

Quase em geral se dá como data de redação o final do governo de Domiciano (81-96) ou o começo do governo de Nerva (96-98). Pois refere-se "às tribulações e aflições que nos sobrevieram repentinamente uma em cima da outra", com as quais a comunidade Roma fundamenta a demora de seu posicionamento diante das desavenças em Corinto (1.1) à perseguição domiciana (93-97). E de acordo com Eusébio, as perturbações em Corinto ocorreram no governo de Domiciano (*Hist. Eccl. III*, 16).

§ 37. AS CARTAS DE INÁCIO DE ANTIOQUIA

Edições:

Bihlmeyer-Schneemelcher (*vide* § 36).
P. T. Camelot, *Ignace d'Antioche: Sources Chrétiennes 10,* 2ª ed., 1951 (com tradução em francês, introdução e comentário).
J. A. Fischer, *Die Apostolischen Väter I*;
von Gebhardt-Harnack-Zahn.
K. Lake I.
Lightfoot.
W. Bauer, "Tradução e comentário", in: Lietzmann, *HNT Erg.-Bd.* (volume suplementar) Die Apostolischen Väter II, 1920, pp. 185-281.

Estudos:

B. Altaner-A. Stuiber, (*vide* § 36), p. 47ss.
O. Bardenhewer I, pp. 131-159.
H. W. Bartsch, Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien, *BFchrTh 44,* 1940;
_____, *RGG III,* 3ª ed., cl. 665-667.
W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei,* 2ª ed., 1964, pp. 65-98.
R. Bultmann, "Ignatius und Paulus: Studia Paulina", *Festschrift* (edição comemorativa) para J. de Zwaan, 1963, pp. 37-50.
H. F. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht,* 1953.
Virginia Corwin, "St. Ignatius and the Christianity in Antioch," *Yale Publications in Religion 1,* 1960.

A. Harnack, *Überlieferung I, 1*, pp. 75-86; *Chronologie II, 1*, pp. 381-406.
______, *Die Briefsammlung des Apostels Paulus*, 1929.
H. Köster, "Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern", *TU 65*, 1957, pp. 24-61.
______, "Geschichte und Kultus im Johannesevangelium und bei Ignatius von Antiochien": *ZThK 54*, 1957, pp. 56-69.
C. Maurer, "Ignatius von Antiochien und das Johannesevangelium", *AthANT 18*, 1949.
O. Perler, "Das IV. Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Märtyrerberichte", *Revista di Archeologia Christiana 25* 1949, pp. 47-72.
H. Schlier, "Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen", *BZNW 8*, 1929.

1. Tradição

Eusébio relata que, durante o governo de Trajano, Inácio de Antioquia foi condenado à morte numa perseguição aos cristãos e foi enviado a Roma para lutar com feras, e que durante o transporte teria escrito sete cartas: de Esmirna às comunidades de Éfeso, Magnésia, Trales e Roma; de Trôade às comunidades de Filadélfia e Esmirna, bem como a Policarpo (*Hist. Eccl. III,* 36, 2-11). Policarpo de Esmirna escreve aos filipenses (13.2): "As cartas de Inácio que nos foram enviadas por ele e outras tantas quantas possuímos, enviamos a vocês, conforme pediram; elas vão anexas à presente carta". As cartas de Inácio foram colecionadas logo depois de sua redação, foram copiadas e divulgadas. A coleção de Policarpo, porém, não abrange todas as cartas das quais tinha conhecimento, como mostra a formulação. A história da tradição das cartas inacianas transcorreu de modo bastante complicado, apesar desse começo claramente reconhecível, e somente foi esclarecida no final do séc. XIX: já no séc. IV as sete cartas autênticas foram interpoladas, reformuladas e, além disso, acrescidas de uma séria de cartas falsificadas. Felizmente as autênticas já estavam divulgadas a tal ponto que não puderem ser suplantadas por completo pela versão interpolada reformulada (a chamada recensão mais longa); ainda assim também essas existem somente junto com cartas pseudo-inacianas na tradição manuscrita. Além disso existe uma coleção de três cartas inacianas (Efésios, Romanos, Pol) em versão síria, a chamada "recensão mais breve", a qual, porém, se revelou como excerto.

A discussão da "questão inaciana" levou ao resultado hoje reconhecido em geral[921] que Inácio redigiu somente as sete cartas mencionadas por Eusébio e que seu texto é representado em seu volume original pelas seguintes testemunhas: o texto grego dos seis escritos da Ásia Menor de um códice florentino (*Mediceo-Laurentianus Plut.* LVII 7, decerto séc. XI), o do InRom pelo *Codex Colbertinus* de Paris (decerto séc. X) – aqui incorporado em um martírio de Inácio. Ele é apoiado por uma tradução latina muito meticulosa, que teria sido feita por Robert Grosseter ca. 1250, e por uma tradução armênia que remonta a um texto-base sírio (talvez do Séc. V). O InRom, que tem sua própria história de tradição está preservado em mais três outros manuscritos em língua grega[922]. O que mais está preservado são fragmentos sírios e coptas e citações nos escritores eclesiásticos[923].

2. Autor e circunstâncias em que foram escritas

Todas as coisas confiáveis que se sabe sobre a vida de Inácio remontam exclusivamente a suas cartas e à missiva de Policarpo aos filipenses. Também o relato de Eusébio não tem outras fontes. Somente as observações sobre o episcopado de Inácio – segundo sucessor de Pedro em Antioquia; duração do 1º ano de Vespasiano até o 10º ano de Trajano – que se encontram em Eusébio e outras se baseiam em antigas listas de bispos de valor duvidoso; ainda assim parece ser seguro que Inácio morreu sob Trajano. Lendas posteriores sobre sua juventude são reconhecidamente sem valor histórico, como o são os cinco martírios de Inácio. As notícias mais antigas sobre seu martírio[924] não vão além daquilo que ele descreve como o que o esperava, e não revelam outros conhecimentos além dos que constam nas cartas.

---

921 Bardenhewer I, pp. 131-137 e por último J. A. Fischer, p. 111ss. De acordo com Harnack é fato concreto "que aquelas sete cartas acima citadas são originais e autênticas, que as três cartas a Policarpo, aos efésios aos romanos, conservadas em sírio, são um excerto, e que a chamada recensão grega mais extensa, que contém, além disso, cinco novas cartas (a Maria, aos tarsenses, antioquenos, Hero e aos filipenses), é uma versão ampliada das cartas originais, escritas pela mesma mão, a qual nos meados do séc. IV ou V ... retrabalhou escritos da cristandade antiga numa grande coleção de constituições Apostólicas... Nessa coleção também existe uma carta falsificada de Maria a Inácio" (*Überlieferung I,* 1, 76).

922 No *Codex Hierosolymitanus S. Sabae 18* (séc. X), no *Codex Sinaiticus* 519 (séc. X) e no *Codex Taurinensis Gr. A 17* (séc. 13); Cf. Funk-Bihlmeyer-Schneemelcher XXXVs.

923 Detalhes nas edições das inacianas e em Harnack, *Überlieferung I, 1,* p. 75ss.

924 Irineu, *adv. haer.* V 28, 4; Orígenes, *Hom. VI in Lucam* p. 37, Rauer; Eusébio, *Hist. Eccl. III,* 36,3.

Por muito tempo se viu em Inácio antes de tudo o mártir, o combatente dos hereges e o defensor do apiscopado monárquico. Mas a análise histórico-religiosa de suas cartas por W. Bauer, H. Schlier e H. W. Bartsch revelou ainda outros aspectos não menos interessantes: as cartas mostram "um cristianismo localizado na Síria, intimamente aparentado com a gnose de lá em conceitos e concepções"[925]. A partir dessa gnose – especialmente a partir do mito do redentor redimido, que se reflete na cristologia, na eclesiologia e na concepção do martírio de Inácio – se tornaram compreensíveis os pensamentos teológicos, mas também a piedade extática do bispo antioqueno em seu relacionamento interno. Também a verdadeira diferença em relação à gnose e as dificuldades de sua luta antignóstica se tornou evidente por essa via. Naturalmente a singular autocompreensão de Inácio dificilmente pode ser derivada pela história das religiões. Ele reivindica para si uma autoridade que vai consideravelmente além da pretensão comparável de Paulo, e afirma constantemente que não se podia equiparar com os apóstolos. Propaga o episcopado monárquico, mas denomina a si mesmo de bispo somente em InRom 2, 2 e nunca invoca a autoridade de seu episcopado (na verdade porque provavelmente os limites do poder episcopal coincidem com os da respectiva comunidade individual). Mas em cada pré-escrito ele se denomina de "*theophoros*" – "portador de Deus" e com isso faz valer sua verdadeira pretensão: ele é pneumático num sentido que existe somente na gnose, e simultaneamente representante de um conceito de Igreja e ministério rigorosamente hierárquico.

História da origem: As sete Cartas de Inácio foram redigidas num espaço de tempo relativamente curto e sob as mesmas condições. Quando Inácio foi transportado para Roma para a execução da sentença de morte, a perseguição da comunidade de Antioquia estava em pleno andamento. Tais envios de condenados da província para as lutas com feras dos espetáculos circenses da capital não eram incomuns e estavam inclusive regulamentados por leis[926]. Também Inácio não foi levado a Roma sozinho, e, sim, na companhia de outros cristãos (PolFil 1.1; 9.1; 13.2). O transporte era feito sob vigilância militar e numa rota cujo trajeto deve estar relacionado com outras tarefas da tripulação. Uma delegação de Antioquia havia viajado diretamente para Roma, a fim de informar a comunidade de lá a respeito de Inácio (InRom 10.2.

[925] Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, p. 175.
[926] Camelot, p. 9 n. 1.

O preso escreve sobre sua viagem: "Da Síria até Roma lutei com feras, por água e terra, de noite e de dia, amarrado a dez leopardos – a saber, a uma divisão de soldados – que inclusive se tornam piores por benefícios a eles prestados. Sob seus maus tratos, porém, me torno cada vez mais discípulo..." (InRom 5.1). Mas mesmo amarrado aos dez leopardos lhe restou liberdade suficiente para que pudesse tomar contato com as comunidades cristãs de algumas das cidades pelas quais passava. Em Filadélfia da Lídia, na primeira estação da qual relata, falou na reunião da comunidade, naturalmente não para agrado de todos os membros (InFld 6.3-8.2). Na estação seguinte, em Esmirna, ele foi recebido hospitaleiramente pelo bispo Policarpo e pela comunidade; durante uma parada mais longa recebeu aqui delegações de três comunidades da Ásia Menor: de Éfeso o bispo Onésimo, o diácono Burrhus e três outros mencionados nominalmente; de Magnésia no Meandro recebeu o jovem bispo Damas, os presbíteros Basso e Apolônio e o diácono Zotion, e de Trales o Bispo Políbio. De Esmirna escreve cartas de agradecimento e admoestação a essas três comunidades, bem como a Roma[927]. Essa mensagem que é levada por alguns membros da delegação de Éfeso, também está datada: 24 de agosto (InRom 10.3), infelizmente sem indicar o ano. Inácio pede e recebe dos efésios Burrhus como acompanhante[928].

Em Trôade, onde se faz outra parada mais longa, chega-lhe a notícia "de que a Igreja em Antioquia na Síria ... goza de paz" (InFld 10.1; InEsm 11.1; Pol 7.1). Essa informação lhe foi trazida pelo diácono eclesiástico Philo e por um cristão sírio de nome Rheos Agathopus, que lhe haviam seguido por Filadélfia e Esmirna. De Trôade Inácio agradece a essas duas comunidades e a Policarpo pela hospitalidade que haviam demonstrado a ele e àqueles, e dá a instrução de que cada comunidade deveria mandar um diácono à Antioquia e felicitar os cristãos de lá pela paz reconquistada (InFld 10; InEsm 11.2s.; Pol 7.2). Ele tinha a intenção de escrever isso a "todos os filhos", mas, seguindo uma repentina ordem, teve que continuar viagem para Nápole na Macedônia (Pol 8.1). Ele ditou essas cartas a Burrhus (InFld 11.2; InEsm 12.1). Parece que em Trôade também teve oportunidade de pregar (InFld 11.1).

De Policarpo ficamos sabendo que Inácio e os outros presos do transporte não mencionados por ele foram recebidos amigavelmente

[927] InEf 21.1; InMag 15; InTral 12.1; InRom 10.1.
[928] InFld 11.2; InEsm 12.1.

em Filipos (Phil 1.1; 9.1; 13.1). Depois se perdem as pegadas desses mártires; elas devem ter seguido pela *via Egnatiana* até Roma.

Visto que as datas do martírio da Igreja Antiga divergem, não se pode dar uma data segura para *o ano da redação* das cartas de Inácio, apenas uma data aproximada: 107-110.

3. Temática, motivo e objetivo

As cartas de Inácio são, visto que escritas dentro de um curto espaço de tempo, a partir da mesma situação e – com exceção de InRom – a destinatários em situações muito semelhantes, tematicamente mais uniformes do que as de Paulo. As seis mensagens aos destinatários da Ásia Menor são *dominadas por dois temas – subordinação ao bispo monárquico e luta contra hereges –*, e isso significa, por um só tema principal, o da *unidade da Igreja.* Ela está ameaçada pelos hereges, e, conforme opinião de Inácio, esse perigo somente pode ser conjurado por meio de uma rigorosa organização hierárquica da comunidade individual, pelo bispo monárquico, pelos presbíteros e diáconos (InTral 6s.; InFld 2-4; 7; InEsm 4-8, etc.). Esse é o motivo e o objetivo de suas cartas.

Inácio conheceu os *hereges*, os quais insulta como "corruptores de famílias" e "porcalhões" (InEf 16.1,2), como "cães raivosos, que mordem traiçoeiramente" (InEf 7.1), como "bestas em figura humana" (InEsm 4.1) e outras injúrias semelhantes, em Filadélfia e Esmirna, em parte pessoalmente, em parte por relatos das delegações de Éfeso, Magnésia e Trales. Eles estão presentes em todas essas comunidades, e isso como corrente intra-eclesial, que promove seu ponto de vista com sucesso, com o qual provoca a indignação dos bispos da comunidade, realiza suas próprias celebrações cúlticas, começando desse modo a dividir as comunidades individuais. Trata-se de gnósticos que defendem uma cristologia docética[929], e que por isso também negam a (sua própria) ressurreição corporal[930], que se autodenominam de pneumáticos[931] e evitam a Eucaristia ou a interpretam em sentido espiritualista[932]. Nas cartas a Magnésia (8-11) e a Filadélfia (6-8) Inácio polemiza contra o "judaísmo", isso é, contra os judeus-cristãos; a única coisa concreta que se pode deduzir, além de uma pompos a polêmica, é que essa gente tem o AT em alta estima (InMag 8.2; 9.2. InFld 8.21) e

---

[929] InTral 10.1; InEsm 1-5, esp. 2; 4.2; InMag 9.1b.
[930] InTral 9.2; InEsm 7.1.
[931] Isso se depreende da invectiva de InEsm 2.
[932] InEsm 7.1; InFld 4.

observa o sábado no lugar do domingo (InMag 9.1); nada é dito a respeito da exigência da circuncisão ou sobre o nomismo. Não se trata, portanto, de judaístas, e, sim, ou de judeus-cristãos ortodoxos, os quais Inácio considera heréticos por causa da observação do sábado (W. Bauer), ou – se interpreta esse traço corretamente como negação da ressurreição (InMag 9.1) – de gnósticos docetas de origem cristã-judaica. Esses hereges das cartas inacianas não se enquadram em nenhum dos sistemas gnósticos consolidados do posterior séc. II. Inácio não debate com os gnósticos, e, sim, limita-se a reiterar seu próprio ponto de vista e conclama os crentes a não darem ouvidos aos hereges, mas que se mantenham fiéis ao bispo.

Contornos bem mais claros do que a imagem dos hereges adquire sua *compreensão da hierarquia*. Ele não entende o episcopado monárquico como recurso tático para garantir a unidade da Igreja, e, sim, como expressão essencialmente necessária dessa unidade. A unidade da Igreja corresponde à unicidade de Deus, ela é "imagem ... da incorruptibilidade" (InMag 6.2). Inácio fundamenta sua teoria hierárquica não como 1Clem com uma construção histórica, segundo a qual os ocupantes de cargos se encontram na sucessão dos apóstolos (44ss.), mas por meio do esquema: original imagem celestial – imagem terrena. O bispo corresponde a Jesus Cristo (InEf 6.1; InTral 2.1), sim, ele se encontra "no lugar de Deus" (InMag 6.1), é "imagem do Pai" (InTral 3.1) e por isso pode ser somente um, o monarca que deve determinar tudo. A distância entre ele e o presbitério corresponde à distância entre Deus e os apóstolos (InMag 6.1s.; InTral 3.1). Somente onde está o bispo monárquico há Igreja:

> "Sigam todos ao bispo como Jesus ao Pai, e ao presbitério como aos apóstolos; os diáconos, porém, respeitem como ao mandamento de Deus ... Onde aparece o bispo, ali também deve estar a comunidade, assim como lá onde está Jesus Cristo, está a Igreja católica. Sem o bispo não se deve batizar nem celebrar o ágape, mas somente o que ele examinou também é agradável a Deus; então tudo o que vocês fizerem será seguro e confiável" (InEsm 8).

Em geral se tomaram as cartas de Inácio como prova de que no início do séc. II o episcopado monárquico era um fato consolidado e válido na Síria e na Ásia Menor ocidental. W. Bauer contestou essa *opinio communis* de modo caloroso e convincente:[933]

[933] *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*, p. 65ss.

> "Que Inácio descreve menos fatos do que projeta ideais já o mostra a constatação de que a maioria do que diz aparece na forma da admoestação, em vez de na forma da descrição" (p. 65). Isso mostra que Inácio foi bispo monárquico de Antioquia ou até mesmo da Síria apenas de acordo com suas pretensões, mas que na realidade era apenas o líder de um grupo que se encontrava numa árdua luta pela sobrevivência contra adversários gnósticos quase invencíveis (67-71)[934]. Para as comunidades endereçadas na Ásia Menor resulta um quadro muito semelhante em virtude das onipresentes autocontradições nas cartas, nas quais Inácio atesta aos destinatários que rejeitariam a heresia e seguiriam a seu bispo, para logo em seguida conjurá-los insistentemente a que façam justamente isso. BAUER acredita que em Éfeso, Magnésia, Trales e Filadélfia os "bispos" teriam sido líderes de maiorias mais ou menos relevantes dos fiéis à "Igreja", enquanto Policarpo se teria encontrado em Esmirna numa situação precária, visto que estava confrontado com um adversário em elevada posição eclesiástica (6.1; 9.1), de certo modo com um contrabispo gnóstico (71-74). Mas o bispo de Filadélfia evidentemente de modo algum era mais poderoso (InFld 3; 7s.; 11.1). As cartas dão a impressão de que em Filadélfia e Esmirna os bispos eram mais fracos e a heresia mais forte do que nas outras três cidades. Será que isso corresponde à realidade ou seria uma decorrência do fato de que Inácio conhecia aquelas comunidades de experiência própria, enquanto conhecia as condições das outras apenas através de relatórios de seus delegados?

Em todo caso – e nisso BAUER tem razão – não se pode deduzir das cartas inacianas um episcopado monárquico consolidado e válido nas cinco comunidade da Ásia Menor, e menos ainda em toda Ásia Menor ocidental. Ele é postulado, e não – ainda não – realidade. Certamente BAUER também está avaliando corretamente a situação na Ásia Menor ocidental, quando conclui da comparação das cartas inacianas com as cartas abertas do ApJo e com 1 Pedro que, desde o Apocalipse, em seu avanço, a "heresia" teria cerceado de modo crescente a área de influência da "ortodoxia", de modo que Inácio pôde esperar uma ressonância por parte de simpatizantes apenas nas cinco comunidades endereçadas (81-97).

A Carta aos Romanos tem outro tema: o iminente *martírio* de Inácio. Ele também é mencionado em outras cartas, mas somente como tema secundário. Inácio supõe ou ficou sabendo que a comunidade

---

[934] As objeções de H. W. BARTSCH, *Gnostisches Gut*, p. 11ss., não refutam os argumentos de BAUER.

romana estaria promovendo a anulação de sua condenação. E agora dirige aos cristãos romanos o insistente pedido que, de modo algum, impedissem sua morte como mártir:

> "Escrevo a todas as Igrejas e inculco a todas que morro para Deus com prazer, se, de outro modo, vocês não o impedirem. Admoesto-os a que não me mostrem nenhuma benevolência inoportuna! Deixem que eu sirva de pasto às feras, por meio das quais é possível chegar a Deus. Trigo de Deus sou eu, e pelos dentes de feras serei moído, a fim de ser encontrado como puro pão de Cristo... Aguardo com prazer as feras que me estão reservadas, e espero que, no meu caso, avancem depressa; quero atraí-las a que me agarrem e me devorem – não como aconteceu a muitos, aos quais não tocaram por covardia. Se não quiserem espontaneamente, usarei de força ... Prefiro ir a Cristo pela morte do que ser rei sobre os confins da terra. É a ele que procuro, o qual morreu por nós, é a ele que quero, o que ressuscitou a nosso favor. Aguardam-me sofrimentos: sejam condescendentes comigo, irmãos; não me impeçam de 'viver', e não desejem que eu 'morra'; não entreguem ao mundo aquele que quer ir a Deus; não me seduzam com a matéria! Deixem-me ir para receber a pura luz; lá chegado, serei 'homem'. Permitam que eu seja um imitador dos sofrimentos de meu Deus. Quem o carrega em si, deverá entender o que almejo, e sentirá comigo, por saber o que me aflige" (4.1; 5.2; 6).

De modo mais claro do que em outras cartas, aqui se manifesta a piedade entusiasta de Inácio, para a qual o martírio como imitação real da paixão do Deus Cristo é a consumação do discipulado, e com isso o alvo mais desejável; daí o prazer extático na morte. Mas o mártir também tem importância para os outros cristãos; para eles ele é "resgate" (ἀντίψυχον InEf 21.1; InEsm 10.2; Pol 2.3; 6.1); e nisso também tem sua origem a autoridade que Inácio reivindica para si sobre outras comunidades.

4. Particularidade literária

Trata-se de verdadeiras cartas com todos os sinais de uma personalidade inconfundível, nada de textos longamente elaborados, como 1Clem, e sim de produtos do momento. Foram observadas as formalidades da carta da antiguidade, Inácio dedica especial cuidado à formulação dos pré-escritos, que, muitas vezes, caracterizam sua posição perante os respectivos destinatários ou se referem a temas essenciais

da carta. Os parágrafos finais com informações pessoais e envio de saudações distinguem-se claramente do corpo da carta. A Carta a Policarpo é a que apresenta o menor cunho pessoal: o que o bispo de Antioquia tem a transmitir a seu colega de Esmirna é parênese de 1.2 até 6.2, na qual, na verdade também os temas "bispo" e "heresia" são importantes, mas ao lado de outros deveres do bispo e ao lado de catálogos de deveres domésticos e outras admoestações éticas. Embora as outras cartas estejam mais delimitadas tematicamente, sua disposição é menos rigorosa e clara; Ignácio não expõe seus pensamentos num desenvolvimento lógico progressivo, e, sim, em uma multiplicidade de aspectos, nos quais não importa com qual deles se começa ou termina. Daí também as repetições, que ele não procura evitar, antes, ao que parece, são intencionais, para dar maior ênfase.

As cartas foram ditadas e dão a impressão do discurso direto. Inácio dispõe de um rico vocabulário e domina, em medida ainda maior do que o autor de 1Clem, os recursos estilísticos de seu tempo, os da diatribe estóico-cínica e os da retórica asiana; nisso suas cartas têm uma afinidade extraordinária com 4 Macabeus.[935]. Paralelismos[936] e antíteses[937], anáforas[938] e consonâncias[939], figuras[940] e sentenças[941] ocorrem a cada passo e dão às cartas – de modo mais evidente à Carta aos Romanos – um cunho expressamente retórico. Mesmo assim, porém, não são discursos epidícticos. Para isso elas contêm excessivas negligências gramaticais e estilísticas (p. ex. anacolutos), excessivas despreocupação com a linguagem figurada[942]. Mesmo assim não se pode falar de quebra de estilo; o estilo é uniforme – por meio da veemente carga do discurso inaciano, que faz esquecer os erros de formas, e pelo conteúdo "espiritual" (DIBELIUS) que confere a todas as afirmações um tom solene. E. NORDEN caracterizou essa informalidade artística com admiração: "Uma personalidade importante, marcada por uma nitidez maravilhosa emana de cada palavra; não é possível imaginar algo mais individual. O estilo corresponde a isso: de extrema paixão e informa-

---

[935] O. PERLER, "Das vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Märtyrerberichte", *Riv. Arch. Cr 25,* 1949, pp. 47-72); FISCHER, *loc. cit.,* p.120ss.
[936] InEf 9.1; 11.1; InRom 3.2; InFld 3.3; etc.
[937] InEf 7.2s.; 18.1; InTral 9.1s.; InFld 4; InEsm 6.2; Pol 6.1.
[938] InEf 10.2s.; 18.1; InTral 9.1s.; InFld 4; InEsm 6.2; Pol 6.1.
[939] InEf 5.3; InEsm 9.1; InFld 9.2; Pol 1.3.
[940] Da agonística Pol 1.3; InEf 3.1; 4.1; música InEf 4.1; medicina InEf 20.2; InTral 6,2; Pol 2.1.
[941] InRom 3.3; InFld 2.1; InEsm 6.1; 8.2; 11.3; Pol 1.3 fim.
[942] InFld 2.2; InEf 9.1s.; Pol 3.1.

lidade. Certamente não existe nenhum texto daquela época que tivesse violentado a linguagem aproximadamente de modo tão soberano. Emprego das palavras (vulgarismos, vocábulos latinos), formação de palavras e construções próprias são de inaudita ousadia, começa grandes período para logo em seguida quebrá-los impiedosamente; ainda assim não se tem a impressão de que tudo isto se explicasse pela incapacidade de um sírio de expressar-se em grego de modo claro e regradamente ...; certamente é o ardor e a paixão interior que se liberta das amarras da expressão" (*Antike Kunstprosa*, p. 510s.).

O estilo original também encobre a *matéria tradicional* que Inácio usa em sua argumentação. São as três citações vétero-testamentárias que se destacam com maior clareza, das quais cita duas com γέγραπται, portanto como Sagrada Escritura[943]; mas emprega essas citações apenas de passagem, em contextos parenéticos. Diferente que 1Clem, para seu ideário e sua argumentação o AT não tem importância constitutiva; o que diz mais a respeito do AT quase não vai além de uma relação de cortesia[944]. As cartas contêm muitas afinidades com a tradição sinótica e com a joanina, mas em parte alguma se encontra uma citação inequívoca e caracterizada como tal. Não se pode demonstrar com certeza que Inácio conheceu um dos nossos livros de Evangelhos; possivelmente ele recorre somente à tradição oral[945]. Mas é preciso ser cauteloso com essas conclusões com base nesses fatos. Com a tradição evangélica se dá o mesmo que se dá com as cartas paulinas: também dessas ele não traz verdadeiras citações, e, sim, alusões, referências, expressões, e não obstante, conheceu com certeza Romanos, 1 Coríntios e Gálatas. Ele não se deixa impressionar por "documentos", e em caso de necessidade os passa soberanamente com superficialidade (InFld 8.2!). Cita o material dos Evangelhos e de Paulo de memória e o formula em seu estilo próprio e de acordo com seu próprio interesse teológico. De modo análogo também procede com a tradição das comunidades, com fórmulas e textos hínicos, que ele atualiza e modifica desse modo no interesse de sua argumentação – na maioria das vezes na polêmica antidocética. E isso ele faz com tal profundidade que muitas vezes não é possível distinguir tradição e texto reformulado. Como exemplo instrutivo quero mencionar InEsm 7.1, onde Inácio não refere a antiga *fórmula pístis* (da fé) à pessoa, e, sim, à carne de Jesus: "... a

---

[943] InEf 5.3; InMag 12; sem fórmula de citação InTral 8.2.
[944] InMag 8.2; 9.2; InFld 5.2; InEsm 7.2.
[945] Cf. H. Köster, *Synoptische Überlieferung*, pp. 24-61.

carne de nosso Salvador Jesus Cristo, a qual (!) sofreu por nossos pecados, a qual o Pai ressuscitou em sua benevolência". Ou dá outro sentido à tradicional afirmação da expiação "Jesus Cristo que morreu por amor de nós" por meio de um acréscimo a uma afirmação sobre a imortalidade: "para que vocês escapem da morte na fé em sua morte" (InTral 3.1). Aparece várias vezes a fórmula já citada por Paulo em Rm 1.3s. a respeito de Jesus Cristo, o Filho de Davi e Filho de Deus, mas ampliada pré-inacianamente por fatos da vida de Jesus (p. ex., nascimento virginal e dados que estão compilados nas querigmas dos discurso de Atos) e evidentemente glosadas por Inácio antidoceticamente[946]. Provavelmente também uma ou outra menção daqueles fatos remonta a ele. A comparação desses textos permite eliminar com certeza determinados elementos como acréscimos de Inácio; mas a reformulação de Inácio é tão incisiva que não se pode reconstruir nem o volume nem o teor da fórmula. Um texto hínico, que exalta as duas naturezas de Cristo em antíteses, porém, parece ser intacto (InEf 7.2, eliminando "há um só médico" e com "Jesus Cristo, nosso Senhor" no início), do mesmo modo a passagem sobre o aparecimento da estrela (InEf 19.2), a qual certamente deve ser designada de hino[947]. Provavelmente Pol 3,2 se baseia num hino, mas ele está deformado por Inácio. Até que ponto as fórmulas εἷς (InMag 7.1s.; InFld 4) são citações enriquecidas ou criações de Inácio é difícil de se dizer. Em todo caso ele dispõe sobre as possibilidades da linguagem litúrgica do mesmo modo como sobre os recursos da retórica de tal modo que não apenas remodela textos prévios até se tornarem irreconhecíveis, mas também pode formular pensamentos próprios de tal modo que dão a impressão de serem textos preestabelecidos.

§ 38. A CARTA DE POLICARPO DE ESMIRNA

Edições da Carta e do Martírio em:

BIHLMEYER-SCHNEEMELCHER (*vide* § 36).
P. T. CAMELOT, *Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne,* 2ª ed., 1951 (com tradução francesa, introdução e comentário).

[946] InEf 18.2; InTral 9.1s.; cf. InEf 20.2; InRom 7.3.
[947] Diferente J. KROLL, HENNECKE, 2ª ed., p. 597.

J. A. FISCHER, *Die Apostolischen Väter I* (*vide* § 36).
VON GEBHARDT-HARNACK-ZAHN (*vide* § 36).
P. J. A. KLEIST, "The Didache, The Epistle of Barnabas, the Epistles and the Martyrdom of St. Polycarp, The Fragment of Papias, The Epistle to Diognetus" (*Ancient Christian Writers 6*), Westminster (Maryland) 1948.
K. LAKE I. II (*vide* § 36).
LIGHTFOOT, (*vide* § 36).
Tradução e explicação da carta por W. BAUER, in: LIETZMANN, *HNT Erg.-Bd* (Suplemento) Die Apostolischen Väter II, 1920, pp. 282-298.

Estudos:

B. ALTANER-A. STUIBER (*vide* § 36), p. 50ss.
O. BARDENHEWER I, pp. 160-168.
W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*, 2ª ed., pp. 73-78.
H. F. VON CAMPENHAUSEN, "Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe", *SHA* 1951: *Aus der Frühzeit des Christentums*, 1963, pp. 197-252.
______, "Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarpmartyriums", *SHA* 1957: *Frühzeit*, pp. 253-301.
______, *RGG V*, 3ª ed., cl. 448s.
H. GRÉGOIRE-P. ORGELS, "La véritable date du martyre de S. Polykarpe (23 fevrier 177) et le Corpus Polycarpianum", *Analecta Bolandiana 69*, 1951, pp. 1-38.
HARNACK, *Überlieferung* I, 1, pp. 69-73; *Chronologie* II, 1, pp. 381-406.
P. N. HARRISON, *Polykarp's two Epistles to the Philippians*, 1936.
H. KÖSTER, "Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern", *TU 65*, 1957, pp. 112-123.
H. I. MARROU, "La date du martyre de S. Polykarp", *Amalecta Bolandiana 71*, 1953, pp. 5-20.
P. MEINHOLD, PAULY-WISSOWA, *RE 21,2* (952), cl. 1662-1693.

1. Notas biográficas

Sobre Policarpo de Esmirna[948] estamos incomparavelmente melhor informados do que sobre Inácio, embora de sua produção literária – se as Cartas Pastorais não forem de sua autoria – ficou preservada apenas uma breve carta à comunidade de Filipos (= Polic). Mas relatos contemporâneos revelam sua figura com bastante nitidez. Os testemunhos mais antigos são InEf e Pol. Segue o "Martírio de Policarpo"

[948] Cf. o belo esboço em H. VON CAMPENHAUSEN, *Polykarp von Smyrna: Aus der Frühzeit des Christentums*, pp. 212-218.

(= MartPolic), o que significa uma carta na qual a comunidade de Esmirna relata, a pedido da comunidade em Filomelion, a esta e outras comunidades sobre prisão, processo e morte na fogueira de Policarpo; em sua forma atual, o MartPolic é um texto fortemente retrabalhado, interpolado e com vários apêndices, mas remonta, em seu teor original, o qual foi resgatado por H. VON CAMPENHAUSEN em uma perspicaz análise[949], a testemunhas oculares e foi redigido logo depois da morte do bispo. Como terceira fonte contemporânea deve ser mencionado Irineu, que em sua juventude ainda conheceu o idoso Policarpo, sobretudo seu relato sobre Esmirna[950], suas cartas a Florino[951] e ao bispo Vítor de Roma[952]. Eusébio, ao qual devemos a maioria das informações sobre Irineu e que traz um relatório exato sobre o Martírio de Policarpo, do qual dispunha[953], também traz duas notas sobre a data da morte[954]. As notícias de Jerônimo não acrescentam nada de confiável[955]. E a *Vita Polycarpi* de Pseudo-Piônio, que incorpora o MartPolic, é lendária.

O enredo cronológico da vida de Policarpo não pode ser fixado com segurança, apesar dos dados aparentemente exatos das fontes[956]. Em primeiro lugar, referente à sem dúvida histórica afirmação do mártir diante de seu juiz, de que "servia há 86 anos" a seu Senhor (MartPolic 9.3), não é possível decidir se ele se refere a sua vida toda (assim HARNACK) ou ao período desde sua conversão (assim ZAHN). Além disso, a data da morte é controvertida. Com base em MartPolic 21.1 (no segundo dia do mês *xanthikos*, no 7º dia antes das calendas de março, num grande sábado") se calculou, por muito tempo, como data o sábado, 23 de fevereiro do ano 155 (WADDINGTON, LIGHTFOOT, HARNACK, *et alii*), ou o sábado, 22 de fevereiro do ano de 156 (E. SCHWARTZ, BIHLMEYER, *et alii*).

No entanto, H. GRÉGOIRE questionou essa datação por causa do caráter lendário de MartPolic 21, e propôs outra data baseada nas informações de Eusébio, segundo as quais Policarpo teria sofrido o martírio sob o governo de Marco Aurélio (161-180: *Hist. Eccl.* IV 15,1), exatamente

---

949 *Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarpmartyriums: Frühzeit*, pp. 253-301.
950 *Adv. haer. III*, 3, 4 (= Eusébio, *Hist. Eccl. IV*, 14, 3-8).
951 Em Eusébio, *Hist. Eccl. V*, 20.5-8.
952 *Ib.*, 24, 15-17.
953 *Hist. Eccl. IV*, 15,3-14.
954 *Ib.* 15,1; Crônica: *GCS* 20, 222.
955 *Vir. inl.* 17.
956 Cf. a discussão da questão em CAMELOT, pp. 225-229; FISCHER, pp. 230-233; MEINHOLD, cl. 1662ss.; VON CAMPENHAUSEN, p. 253ss.

no 7º ano de seu governo (*Chronik*, *GCS* 20, 222). Mas Grégoire presume que ocorreu um erro de grafia – originalmente não teria constado o 7º, e, sim, o 17º ano – e data a morte de Policarpo no ano de 177. H. I. Marrou se posicionou com razão contra essa teoria do erro de grafia, mas também defendeu o recurso a Eusébio. Na pergunta pela data da morte de Policarpo se deverá partir metodologicamente de Eusébio. MartPolic 21 "simplesmente não pode ser considerado como original, mas é um acréscimo hagiográfico posterior no calendário, cuja idade não pode ser determinada"[957]; segundo as investigações de Grégoire, Marrou e von Campenhausen, também "o grande sábado" (MartPolic 8, 1; 21.1) perdeu seu valor de referência para a cronologia – em quais anos o 2 de *xanthikos* caiu num sábado? –, visto que é reconhecido como uma adaptação a Jo 19.31. O 2 de *xanthikos* é meramente o dia em que a comunidade de Esmirna celebrava anualmente a memória de seu bispo mártir[958].

As informações de Eusébio sobre a morte de Policarpo levam ao ano de 167, ou – formulado mais cautelosamente com von Campenhausen – "ao espaço de tempo de 161-168/9, e certamente antes para o fim desse período do que para o começo[959]. Em face dessas incertezas, não se pode determinar com exatidão nem a data de nascimento nem a data de falecimento de Policarpo.

Os testemunhos da Igreja Antiga caracterizam-no unanimemente como representante proeminente da Igreja e combatente de heresias. Quando Inácio se deteve em Esmirna em sua viagem para a morte, Policarpo já era bispo dessa cidade, e Inácio o teve em alto apreço como aliado na causa da "ortodoxia". Todavia, nem sua posição hierárquica, nem sua posição teológica eram incontestes. Conforme se depreende de InEf, Policarpo estava envolvido em sua própria comunidade com adversários gnósticos que defendiam uma cristologia docética (InEsm 2s.; 7.1) e uma ascese rigorosa (Pol 5.2), criticavam o AT e o "Evangelho" (InEsm 5.1) e negligenciavam o dever da caridade referente a viúvas, órfãos e necessitados (InEsm 6.2). Ainda estão ligados à comunidade, mas realizam suas próprias celebrações cúlticas (InEsm 7.1; 8.2; 9.1); um representante dessa corrente ocupa um alto posto (τόπος) na comunidade (InEsm 6.1); como em IgnPol 1.2, essa expressão designa a posição de Policarpo como bispo. W. Bauer supõe "algo como um contrabispo gnóstico em Esmirna – naturalmente não interessa o título,

[957] Von Campenhausen, p. 283.
[958] Von Campenhausen, p. 283, seguindo a E. Schwartz.
[959] *Loc. cit.*, p. 254.

e, sim, a causa que está em jogo"[960]. Inácio aprendeu a apreciar as qualidades de Policarpo apesar ou por causa dessas dificuldades (cf. InEf 21.1, InMag 15), o distinguiu – em contraste com o bispo de Filadélfia, do qual sequer cita o nome, embora usufruísse sua hospitalidade – com uma mensagem distinta e o encarregou com a organização dos endereços de congratulações para a Síria (IgnPol 8.1). Essa missão pressupõe que Policarpo gozava de certa autoridade para além de Esmirna, nas comunidades da Ásia Menor que entravam em cogitação, ou nos círculos "ortodoxos" das mesmas.

Essa posição de autoridade também foi a razão pela qual viajou a Roma em idade avançada, para representar a posição das comunidades da Ásia Menor em negociações com o bispo romano Aniceto (254/55-165/66) sobre várias questões controvertidas, especialmente sobre a data da celebração da Páscoa. Apesar de não se ter chegado a um acordo, Policarpo se despediu de seu colega romano como homem altamente honrado[961]. No caso da datação precoce do martírio, a viagem a Roma teve que ser marcada para o ano de 155 ou 156; tomando-se a datação de Eusébio, fica em aberto para a viagem de Policarpo a Roma todo o espaço do pontificado de Aniceto.

Policarpo foi um enérgico defensor na luta da "ortodoxia" contra a "heresia", ou seja, um decidido representante da tradição. Segundo suas próprias palavras, ele proclamava e defendia τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον (Polic 7.2) e, segundo Irineu, "sempre ensinou o que havia aprendido dos apóstolos, o que também anuncia a Igreja, e o que também é unicamente verdadeiro" (*Adv, haer.* III 3, 4). Ele já era considerado por seus contemporâneos mais jovens um elo de ligação com a geração apostólica, e isso em dois sentidos: ele é portador e garantia da autêntica tradição apostólica, isso é, daquilo que ele mesmo ainda ouviu dos apóstolos e outras testemunhas oculares da vida de Jesus[962]; além disso, como bispo ele está na sucessão apostólica: conforme Irineu, ele foi nomeado bispo de Esmirna "por apóstolos" (plural sem artigo!) – todavia logo "para a Ásia"![963] – de acordo com tradição posterior, por João[964]. Sobre as lutas de Policarpo contra heresias, com a qual estava ocupado por toda vida, Irineu relata alguns fatos anedóticos, p. ex.: num encontro pessoal, teria intitulado a Marcião como

[960] *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*, p. 73.
[961] Irineu, carta a Vitório de Roma: Eusébio, *Hist. Eccl.* V 24, 14-17.
[962] Carta a Florino: Eusébio, *Hist. Eccl.* V 20, 6s.
[963] *Adv. haer.* III 3, 4.
[964] TERTULIANO, *Praescr. haer.* 32, 2.

"primogênito de Satanás", e que em Roma teria convertido "muitos hereges à Igreja de Deus"[965]. Mas, de acordo com o que se sabe da história eclesiástica do séc. II, sua luta contra os hereges parece não ter sido coroada de êxito[966] – fato nada estranho, considerando os métodos que Policarpo usava.

Apesar disso, ele significou muito para a consolidação dos círculos "ortodoxos" da Ásia não apenas em relação à heresia, e, sim, também em relação ao paganismo[967]. Parece que cultivou uma extensa correspondência com comunidades vizinhas e com cristãos individuais[968]. Ficaram preservadas apenas as poucas páginas que escreveu a Filipos. Irineu a caracteriza assim: "Ainda existe uma carta de Policarpo de valor inestimável, dirigida a Filipos, da qual todos os que o desejam e que se preocupam com sua salvação, podem aprender tanto a essência de sua fé quanto a proclamação da verdade" (*Adv. haer.* III 3, 4); e de acordo com Jerônimo, a carta de Policarpo teria sido usada ainda no séc. IV como texto de leitura eclesiástica nas comunidades da Ásia Menor (*Vir. inl.* 17).

2. A tradição manuscrita

A transmissão da Carta é deficiente. Seu texto completo existe somente em uma tradução latina, da qual dispomos de uma boa dúzia de manuscritos. O texto grego consta em 8 (ou 9) manuscritos, os quais todos remontam ao mesmo original; todos eles contém o texto somente até 9, 2 καὶ δι' ἡμᾶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ (sem ἀναστάντα) e continuam com Barn 5.7 τὸν λαὸν τὸν καινόν κτλ. e com o resto de Barn. Em quatro dos manuscritos esse texto (Polic 1.1-9.2 + Barn 5.7-21.9) está ligado com a recensão mais extensa das cartas de Inácio. O *Codex Vaticanum Graec. 1859* (séc. 11) é considerado como substituto para o arquétipo perdido. Eusébio (*Hist. Eccl.* III 36,13-15) citou duas passagens (Polic 9 e 13 – esse capítulo sem a última frase), de modo que se possui ao menos um fragmento grego da parte, no mais só preservada em latim. A tradução latina se revela, nas passagens onde pode ser conferida no texto grego, como inexata e defeituosa.

---

965 *Adv. haer.* III 3,4.

966 W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*, p. 73ss.

967 Um reflexo desse fato é a exclamação da multidão que exige a execução de Policarpo: "Este é o mestre da Ásia, o pai dos cristãos, o destruidor de nossos deuses, que ensina a muitos a não sacrificar nem a adorar" (MartPolic 12,2).

968 Irineu em Eusébio, *Hist. Eccl.* V 20, 8.

3. Conteúdo e estrutura

Pré-escrito

Proêmio: Louvor dos filipenses por causa da acolhida dos mártires e por causa de sua fé 1
Admoestação à fé e à vida cristã 2
Justificação da missiva e referência a Paulo 3
I. Catálogos de deveres domésticos 4-6,2
Admoestações gerais 4,1
Deveres das mulheres 4,2; das viúvas 4,3-5,1; dos diáconos 5,2; dos jovens e das donzelas 5.3; dos presbíteros 6,1s.
II. Polêmica contra os hereges 6,3-7,2
III. Admoestação para a paciência 8. 9
Segundo o exemplo de Cristo 8
de Inácio e dos outros mártires, de Paulo e dos outros apóstolos 9
IV. Admoestação a fé, amor fraternal e vida irrepreensível 10
V. O caso do presbítero Valente 11. 12
A queda 11
Admoesta para a disposição de perdoar 12
VI. Notícias sobre o envio de saudações à Síria e sobre o envio das cartas de Inácio, conforme solicitado 13
Conclusão da carta: Recomendação de Crescêncio e de sua irmã; saudação final 14

4. Uniformidade

Sempre chamou a atenção uma incoerência na Carta, sugerindo que ocorreu uma interferência literária. Se Polic 9.1s. admoesta a "exercitar-se em toda a paciência que vocês tinham diante dos olhos não somente nos saudosos Inácio, Zósimo e Rufo, mas também nos outros do meio de vocês ...; pois afinal vocês estão convencidos que eles se encontram no lugar junto ao Senhor, como merecem, com o qual também sofreram", então o martírio de Inácio e de seus companheiros está pressuposto. Se, porém, na frase final de 13.2, preservada somente no texto latino, consta: "*Et ipso Ignatio et de his, qui cum eo sunt, quod certe agnoveritis, significate*", então está pressuposto que Inácio e seus companheiros ainda vivem; no mínimo a notícia da morte ainda não chegou a Esmirna.

Depois de se ter tentado eliminar a contradição pela suposição de interpolação, erro de tradução e semelhantes, P. H. HARRISON formulou, em uma análise minuciosa, uma hipótese de divisão, cap.

13 e 14 seriam um escrito anterior de Policarpo, enviada para lá de Filipos imediatamente após o transporte dos mártires de Filipos, cap. 1-12 seria um escrito redigido bem mais tarde, conforme mostram as motivações para sua redação totalmente diferentes 3.1 e 13.1. A hipótese encontrou ampla aceitação. Independentemente entre si, J. A. FISCHER e J. A. KLEIST modificaram a hipótese de HARRISON no sentido de que somente o cap. 13 pertenceria à primeira carta, e o cap. 14 à segunda. Como 14.1 ("Eu lhes escrevi isso por meio de Crescêncio, o qual lhes recomendei recentemente e recomendo agora") se refere a um escrito anterior, com efeito se deverá ver no cap. 14 o fim da segunda carta. Polic 13: Carta A (fragmentária); 1-12.14: carta B.

5. Condições da redação

Carta A = Polic 13

Quando Inácio passou por Filipos juntamente com os outros mártires, ele também havia solicitado à comunidade de lá a enviar à comunidade de Antioquia da Síria uma carta de congratulação pelo restabelecimento da paz[969], e lhes havia comunicado que Policarpo estaria organizando essas remessas[970]. Os filipenses atenderam esse pedido, depois da partida do transporte dos mártires enviaram seu endereço de congratulação a Policarpo e lhe solicitaram por escrito a expedi-la e de lhes enviar, além disso, as cartas de Inácio (Polic 13.1, 2). Essa é a motivação da carta A. Policarpo atendeu os dois pedidos e anexou às cartas de Inácio uma breve nota na qual também pediu eventuais notícias sobre o destino de Inácio e seus companheiros. Esse escrito deverá estar preservado integralmente no cap. 13, exceto o pré-escrito e a saudação final. Como data de redação deve-se supor o outono do ano da morte de Inácio[971].

Entre as cartas A e B parece que Policarpo esteve pessoalmente em Filipos. Isso se deve supor com base em 11.3 e talvez também 14, mas, como esses textos não existem mais em grego, não se pode comprová-lo

[969] Cf. InFld 20; InEsm 11; Pol 7.
[970] Cf. IgnPol 8, 1.
[971] A datação para setembro, conforme propõe HARRISON, deverá ser um pouco precoce; Pois entre a redação de IgRom em 24 de agosto (10, 3) e até que o pedido dos filipenses chegou às mãos de Policarpo, aconteceu muita coisa que dificilmente cabe no espaço de 4-5 semanas.

com segurança[972]. Seja como for, Policarpo acentua que não estaria escrevendo esta carta de mote próprio, e, sim, a pedido dos remetentes (3.1) – uma notável diferença em comparação com o autor de 1Clem e Inácio, os quais, sem serem chamados, se imiscuíram em comunidades estranhas. As perguntas que os filipenses haviam dirigido a Policarpo (oralmente ou por escrito) se depreendem de seu posicionamento frente a acontecimentos concretos em Filipos: trata-se da atividade de hereges (cap. 7) e do caso do presbítero Valente (cap. 11s.).

Juntamente com sua esposa – aproveitando-se de sua posição – Valente havia defraudado valores pecuniários e com isso havia colocado a comunidade "em grande aflição" – e havia sido exonerado de sua função. Evidentemente havia perguntado a Policarpo se deveriam ser tomadas medidas ainda mais rigorosas contra o casal; esse aconselha benevolência e disposição para perdoar (11,4-12,2). Dessa sentença se deduz que Valente não estava envolvido com os hereges[973], pois com esses Policarpo não usava de benevolência (7, 1). No entanto o comprometedor escândalo moral o impressionou a tal ponto que dedica a seu tratamento incomparavelmente mais espaço do que ao combate dos hereges, e coloca no início dos catálogos de deveres domésticos parenéticos (!) a frase: "O princípio de todos os males é a cobiça" (4, 1).

Com base na polêmica contra os hereges não se pode reconstruir nem a pergunta dos filipenses nem reconhecer detalhes sobre a heresia: "Todo aquele que não confessa que Jesus Cristo veio na carne é um anticristo. E quem não confessa o testemunho da cruz, esse mesmo é do diabo. E quem distorce as palavras do Senhor para proveito de sua própria cobiça e diz que não existe nem ressurreição nem juízo, esse mesmo é primogênito de Satanás" (7, 1). Deixando-se de lado as formulações tradicionais[974] e os insultos, então as primeiras duas frases caracterizam uma cristologia docética; a negação da ressurreição e do juízo somente pode – em conexão com o docetismo – referir-se à espiritualização gnóstica dessas concepções; a acusação de uma distorção

---

[972] Cf. W. BAUER, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien und der Polykarpbrief*, 1920, p. 294s., 298.

[973] Contra MEINHOLD que supõe que Valente teria sido vítima de uma oferta financeira de Marcião (1686). Quando afirma que a reiterada advertência contra a cobiça teria que "despertar a lembrança do rico armador de barcos Marcião, o qual mais tarde (!) fez ricas doações de dinheiro à comunidade de Roma..." (1686), então ele ignora que 4 das 6 abonações (2, 2; 4, 3; 5, 2; 6, 1) se encontram em catálogos de vícios e que nada significam para a situação concreta e que tão pouco como os dois outros eles se encontram em qualquer ligação com a polêmica anti-herética.

[974] Cf. BAUER, *HNT*, p. 290ss.

das palavras do Senhor é tão geral que serve para toda heresia[975]. Trata-se de docetas gnósticos; mais não se pode dizer. Que aqui está sendo atacado Marcião é possível, mas não pode ser demonstrado[976]. Tão certo como Policarpo também combateu o marcionismo, tão incerto é se ele o faz aqui. Pois ele não tinha nenhum interesse numa caracterização exata dos hereges por ele combatidos. Mais elucidativas são duas observações para cuja importância W. BAUER chamou a atenção:

2, 1: "Abandonem a fútil conversa vazia e o engano de muitos" (τὴν τῶν πολλῶν πλάνην)
7, 2: "Abandonemos por isso a futilidade de muitos (τὴν ματαιότητα τῶν πολλῶν) e os falsos mestres."

As duas frases contêm "confissão, na qual certamente podemos confiar, que a maioria rejeita a fé da Igreja"[977].

Com essa proporção majoritária W. BAUER relaciona o fato reiteradamente observado que Policarpo, embora ele mesmo seja bispo, não menciona nenhum bispo em sua carta aos filipenses, nem no pré-escrito, nem dos catálogos de deveres domésticos, enquanto Paulo menciona epíscopos em Fp 1.1, e que, diferenciando-se de Inácio, não propaga a monarquia episcopal. H. VON CAMPENHAUSEN na verdade explica essa constatação com o fato de que em Filipos o ofício do bispo era administrado por maioria, e que Policarpo, para o qual esse título já tinha conotação monárquica, inclui os bispos simplesmente à moda antiga no círculo dos presbíteros"[978]. Mas a mim me parece que essa explicação desvaloriza um pouco a situação eclesiástica de Filipos, tal como ela se apresenta em Polic 7; 2, 1; 9, 2. A pergunta de W. BAUER: "Não poderia sua (sc. de Policarpo) singular atitude ter seu motivo no fato de que em Filipos de fato havia um 'bispo', o qual, porém, em consonância com a proporção da maioria na comunidade, foi um herege?"[979], a meu ver deve ser respondida afirmativamente. "Em sua aversão à

[975] Cf. 1 Jo 4.2s.; 5.6,8; InMag 11; InTral 9ss.; InEsm 1-7; 2 Tm 4.3; 1Clem 3.4.

[976] O "primogênito de Satanás" não é prova para essa identificação. A tentativa de HARRISON de mostrar uma teologia marcionita primitiva como frente oposta, falha em face do caráter de fórmula da polêmica de Policarpo. A tentativa de MEINHOLD de suprir "os momentos decisivos" (1684) esquecidos por HARRISON (1685-1689) parece que malogrou; seus argumentos têm o mesmo poder de convencimento como a já mencionada advertência contra a ganância como indício de marcionismo.

[977] *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*, p. 76s.

[978] *Kirchliches Amt*, p. 130 n. 1.

[979] *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*, p. 77.

heresia, na preservação dos próprios interesses, que coincidem com os da ortodoxia, Policarpo não podia dirigir-se a ele e tem que satisfazer-se em tomar contato com aqueles presbíteros e diáconos (5, 3) que considera seus correligionários, para, através deles, poder aproximar-se do corpo principal da cristandade. A este encarrega em 6,1 da tarefa de 'reconduzir o desgarrado'"[980].

Carta B = Polic 1-12, 14

Sobre a situação de Policarpo por ocasião da redação da carta B muito pouco temos para averiguar. No entanto, parece que a situação da Igreja em Esmirna se assemelha à de Filipos. As dificuldades da Igreja, nas quais se encontrava o bispo de Esmirna em decorrência do número e da influência dos hereges (InEf 2ss.; 7s.) se refletem, ao que parece, no pré-escrito de sua carta aos filipenses: Πολύκαρπος καὶ οι αὐτῷ πρεσβύτεροι, H. VON CAMPENHAUSEN interpreta igualmente essa frase baseado no fundamento áureo de condições mais antigas e traduz "Policarpo e os presbíteros que o são com ele"; Policarpo se denominaria modestamente como συμπρεσβίτερος[981]. Mas se Policarpo quisesse dizer isso, então também o teria dito; lingüisticamente essa tradução não me parece possível. W. BAUER traduz: "Policarpo e os presbíteros que se encontram com ele, isso é, os presbíteros que estão do seu lado", e com razão aponta para formulações restritivas correspondentes[982].

O escrevente e portador da Carta é certo Crescêncio, ao qual Policarpo recomenda juntamente com sua irmã, visto que ambos estão transferindo sua residência para Filipos, ao que parece (14).

A data de redação é fixada por HARRISON para 20 anos mais tarde do que a de A, chegando a ca. de 135. Essa datação tardia depende da correção da interpretação antimarcionita da carta, quer dizer, paira no ar. H. KÖSTER apoiou essa datação, apontando para o fato de que Polic B permite demonstrar o uso dos Evangelhos de Mateus e Lucas, que ainda não é constatável em Inácio, mas perfeitamente em 2Clem (meados do séc. II): isso apoiaria a tese de HARRISON[983]. Mas é preciso perguntar se de fato no mesmo tempo pode ser pressuposta a mesma maneira de fazer citações, se não é preciso, antes, considerar a indivi-

[980] BAUER, *loc. cit.*, p. 77s.
[981] *Polykarp von Smyrna*, p. 233s.; *Kirchliches Amt*, p. 130 n. 1.
[982] *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*, p. 74 com n. 3; Rm 16.14; cf. 16.15; Gl 1.2; Fp 4.21; MartPolic 12.3.
[983] *Synopt. Überlieferung*, pp. 112-123, esp. 121ss.

dualidade pessoal, com outras palavras, se é permitido deduzir conclusões cronológicas da comparação de um escritor tão original como Inácio com um espírito sem autonomia, tão dado a citações como Policarpo. Argumentou-se contra a datação tardia que a referência aos mártires Polic 1.1; 9.1 20 anos após sua presença em Filipos seria incompreensível. Mas esse evento afinal constituiu as relações entre as partes "ortodoxas" de Esmirna e Filipos e é considerado o ponto de referência comum, ao qual se pode recorrer como ao apóstolo Paulo (3.2; 9.1; 11.2), de modo que daí não se pode conseguir um argumento contundente a favor da datação precoce – ainda mais se por meio de uma visita de Policarpo em Filipos (11.3; 14) havia sido reavivada a memória dos mártires. Portanto, a meu ver, a pergunta pela data da redação ainda tem que ficar em aberto.

6. Caráter literário e teológico

Os dois textos são verdadeiras cartas, redigidas por determinados motivos para determinadas situações. Isso não vale apenas para o breve escrito anexo A, e, sim, também para a carta B, embora essa – excetuada a "correspondência" nos capítulos 11 e 14 – contenha apenas elementos tradicionais; no entanto, os motivos atuais sempre de novo transparecem; o episódio com Valente, p. ex., já se anuncia em 4.1, e a polêmica contra os hereges já em 2.1; 6.1,3. Foi com razão que H. VON CAMPENHAUSEN chamou a atenção para a semelhança estrutural com as cartas pastorais: catálogos de deveres domésticos ampliados a uma ordem eclesiástica, e polêmica contra os hereges, as duas coisas nos moldes de uma carta. Formalmente e quanto ao conteúdo, Polic é um texto sem qualquer consistência própria. É característico que Policarpo desenvolve sua correspondência – sobre temas que não deixam de ser bastante atuais – com a ajuda de esquemas tradicionais: até mesmo seu posicionamento perante o candente problema da heresia consiste na repetição de expressões esquemáticas e insultos tradicionais; e as demais coisas que tem a dizer à comunidade, ele o diz no esquema da parênese e dos catálogos de deveres domésticos.

Policarpo não tem uma única idéia própria, e dificilmente lhe ocorre uma formulação sua. Escreve numa linguagem cristã edificante que consiste principalmente de citações da literatura cristã, ou também da tradição oral. Essa linguagem lhe é tão enraizada que sequer tem consciência do caráter de citação de muitas de suas frases, embora goste de citar (com fórmulas de citação) e o faça com freqüência. Ocasionalmen-

te menciona o AT, que para ele é "Escritura Sagrada". Reiteradas vezes se encontram ditos do Senhor da tradição sinótica, todavia caracterizadas como tal apenas duas (2.3; 7.2); nessas duas passagens e em 12.3 fica evidente que Policarpo conhecia Mateus. João nunca é citado, no entanto, cita 1 João (7.1) – o que chama especial atenção, visto que, desde Irineu, a tradição eclesiástica tende a associar Policarpo com "João"; mas também do ApJo não há indícios. Recorre com muita freqüência às cartas de Paulo, especialmente a Filipenses; as passagens que lembram as cartas pastorais, porém, não demonstram uma dependência literária destas, e, sim, testificam uma tradição comum delas e de Polic[984]. Também 1 Pedro e 1Clem encontram emprego abundante. Por fim, Policarpo também acolhe *fórmulas pístis* (de fé) (2.1,2; 7.1; 8.1; 9.2; 12.2). Apesar de tudo, o escrito não dá a impressão de conglomerado de matérias heterogêneas; quanto ao estilo e ao conteúdo, a Carta representa uma unidade.

Para o caráter teológico do escrito vale algo análogo. Policarpo indica como tema de sua carta περὶ τῆς δικαιοσύνης (3.1), o que para ele significa conduta reta (4-6; 11s.) e ortodoxia (7) como unidade. Nos dois sentidos ele se entende como representante e defensor da autêntica tradição antiga: "Por isso queremos abandonar a estultice dos muitos e as falsas doutrinas, e retornar à *doutrina que nos foi transmitida desde o início*, sóbrios para a oração e perseverantes para o jejum, invocando com preces o Deus que tudo nos concede de graça, para que não nos conduza em tentação, de acordo com o que disse o Senhor: 'O espírito, na verdade, está pronto, mas a carne é fraca'" (7.2; cf. 1.2). Essa "doutrina" é uma grandeza tão evidente para Policarpo que nunca a define ou até mesmo a explicita; o conteúdo da "doutrina que nos foi transmitida desde o início" se evidencia somente a partir da negação das teses heréticas e das *fórmulas pístis* entremeadas no texto. Mas acentua insistentemente que ela foi legada pelos apóstolos, nomeadamente por Paulo (3.2; 6.3; 11.2; cf. 1.2); é isso que lhe interessa, não seu desdobramento racional. Para o recurso de Policarpo a testemunhas oculares da vida de Jesus, relatado por Irineu, porém, a Carta não oferece comprovantes. Tão pouco como Policarpo estabelece uma corrente traditiva para a "dourina", tão pouco estabelece uma corrente sucessória para o "ministério" – distinguindo-se de 1Clem antes dele e das cartas pastorais depois dele. Também referente ao "ministério" ele não desenvolve uma doutrina especulativa, mas defende uma disciplina

[984] Cf. a comprovação em VON CAMPENHAUSEN, *Frühzeit*, p. 224ss.

prática – mas no sentido moral, não no sentido hierárquico; somente uma vez ocorre a exigência de "subordinar-se aos presbíteros e diáconos como a Deus e a Cristo" (5.3), mas sem o pano de fundo metafísico com base no qual Inácio fez essa exigência. Sobretudo, Policarpo não propaga, como aquele, o episcopado hierárquico, e não o faz por piedade perante uma constituição colegiada antiquada, e, sim, com base na noção de que a monarquia episcopal seria desejável somente quando a ortodoxia do bispo está garantida. Também no combate aos hereges basta-lhe um mínimo de teologia, conforme mostra o cap. 7: condenação de algumas teses heréticas (7.1), das quais, porém, a terceira e quarta são uma deformação grosseira das reais opiniões dos adversários; admoestação dos leitores a que retornem à doutrina da tradição antiga e a proteger-se de tentações por meio de oração e jejum (7.2); portanto, não se trata de uma discussão objetiva com os hereges, a fim de convencer a estes, ou pelo menos os ortodoxos tentados; isso surpreende tanto mais quando se sabe que os hereges ainda pertencem à liga das comunidades. Mas Irineu confirma que essa forma de combater os hereges era típica para Policarpo, e acrescenta que ele sequer dava ouvidos às opiniões heréticas: "aquele presbítero saudoso e apostólico" teria tapado os ouvidos quando ficava sabendo algo nesse sentido, que teria abandonado o recinto sob altos protestos e suspirando: "Ó meu Deus, que tempos me fazes vivenciar, que tenho que suportar uma coisa dessas"[985]. Que tais demonstrações do bispo quando muito impressionaram seus adeptos, nunca, porém, seus adversários é algo evidente. Evidentemente está menos interessado em reconquistar as partes heréticas da comunidade, do que manter unidos os ortodoxos[986]. Para isso sua prática drástica, seu moralismo robusto e sua teologia por assim dizer de "ferro gusa" eram mais apropriados do que as profundas e elevadas idéias de seu amigo Inácio.

Chamou a atenção o contraste entre a pobreza literária e teológica da carta de Policarpo e a grandeza de sua reputação na Igreja. DIBELIUS opina com relação a Policarpo e Inácio: "O contraste entre história e história da literatura não poderia ser evidenciado melhor"[987]. Esse fenômeno de modo algum é singular; ele também ocorre na esfera da história política na desproporção entre a real importância de um homem público e a pobreza de suas "reminiscências" literárias. Poli-

[985] Em Eusébio, *Hist. Eccl.* V 20, 7.
[986] H. VON CAMPENHAUSEN, *Frühzeit,* p. 216s. é de outra opinião.
[987] *Geschichte der urchristlichen Literatur II,* p. 40.

carpo pode não ter sido uma grande inteligência, mas era, não obstante, uma forte personalidade que impressionava o mundo circundante com sua singela clareza, sua solidez descomprometida e dignidade soberana, e que, apesar da atividade por decênios, teve a sorte de não sobrevir a si mesmo.

A importância de Policarpo para o futuro consiste de dois fatos: ele promoveu a coleção e preservação das cartas de Inácio e, sobretudo, proclamou a Paulo como autoridade da Igreja numa época na qual o apóstolo era suspeito inclusive em círculos ortodoxos, e desse modo contribuiu para preservá-lo para a Igreja.

CAPÍTULO VII

CARTAS PSEUDÔNIMAS*

§ 39. A CARTA DE TIAGO

Comentários:

HNT: H. WINDISCH-H. PREISKER, 3ª ed., 1951; HThK: F. MUSSNER, 2ª ed., 1967; KNT: F. HAUCK, 1926; MeyerK: M. DIBELIUS-H. GREEVEN, 11ª ed., 1964; NTD: W. SCHRAGE, 1973; A. SCHLATTER, 1932; ICC: H. J. ROPES, 1916; Moffatt, NTC: J. MOFFATT, 1928.

Estudos:

K. ALAND, *RGG III,* 3ª ed., 1959, cl. 526ss.
______, "Der Herrenbruder Jakobus und der Jakobusbrief", *ThLZ 69,* 1944, p. 97ss.
R. R. HALSON, "The Epistle of James: 'Christian Wisdom'?", *TU 102,* 1968, p. 308ss.
G. KITTEL, "Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes", *ZNW 41,* 1942, p. 71ss.
______, "Der Jakobusbrief und die Apostolischen Väter", *ZNW 43,* 1950/51, p. 54ss.
M. LACKMANN, "Sola fide?", *BFChTh II, 50,* 1949.
E. LOHSE, "Glaube und Werke – zur Theologie des Jakobusbriefes", in: Idem: *Die Einheit des NT,* 1973, p. 285ss.
U. LUCK, "Der Jakobusbrief und die Theologie des Paulus", *Theologie und Glaube 61,* 1971, p. 161ss.
A. MEYER, "Das Rätsel des Jakobusbriefes", *BZNW 10,* 1930.
H. SCHAMMBERGER, *Die Einheitlichkeit des Jakobusbriefes im antignostischen Kampf,* 1936.
J. B. SOUÈEK, "Zu den Problemen des Jakobusbriefes", *EhTh 18,* 1958, p. 460ss.

* Fingierte Briefe (literalmente significa cartas simuladas, mas a pesquisa neotestamentária utiliza o termo *pseudônimas*). (N. do Editor)

1. *Estrutura*

A disposição de Tiago não está determinada por nenhuma ordem dos pensamentos reconhecível. Os temas variam sem cessar; o nexo é estabelecido muitas vezes só exteriormente por palavras-chave, e muitas vezes também não existe nexo algum. A disposição a seguir acompanha a análise de Tiago por M. DIBELIUS.

Pré-escrito 1.1
1. Duas séries de ditos 1.2-27
   a) De tentações 1.2-18
   b) Do ouvir e praticar 1.19-27
2. Dois tratados 2.1-3.12
   a) Da consideração da pessoa 2.1-13
   b) Da fé e das obras 2.1-13
   c) Da língua 3.1-12
3. Grupos de provérbios 3.13-4.12
   a) Contra o espírito belicoso 3.13-4.12
   b) Contra comerciantes e ricos de mente mundana 4.13-5.6
4. Série de provérbios com tema alternado 5.7-20

2. *Caráter literário*

a) Impressões contraditórias

Tiago começa como uma carta com um pré-escrito (de acordo com o grego de uma só parte), mas termina sem uma conclusão de carta, de modo bastante abrupto (portanto, o inverso de Hebreus). Mais estranha ainda é a falta de nexo entre as idéias do escritor, que se encontra em estranha contradição ao bom grego no qual está redigida.

Linguagem e estilo[988] de Tiago têm nível quase literário, são melhores do que os do judeu da diáspora, Paulo, e no NT comparáveis somente com os de Hebreus (com o qual, porém, Tiago forma o maior contraste quanto ao rigor das idéias). Emprega um vocabulário rico que se equipara à coiné de alto nível, entre eles 34 hapaxlegômena, dos quais, todavia, 15 também ocorrem nos LXX. Revela uma sintaxe ágil, ainda que sem períodos mais longos. Mas também contém elementos que se pode designar de semitismos (paralelismo dos membros; parátaxe em vez de hipótaxe; genitivo em vez de adjetivo: 1.25; 3.6,13), e

[988] Exposições detalhadas em DIBELIUS-GREEVEN, p. 33ss. e MUSSNER, p. 26ss,

além disso expressões que vêm dos LXX, como aliás Tiago cita o AT sempre na versão dos LXX. Não obstante, o elemento semita não é dominante; a impressão estilístico-lingüística geral é helenista, mais exatamente, retórico-helenista. Ela é provocada por dois fatores. Uma vez pelo emprego dos recursos da diatribe estóico-cínica; cabe aí sobretudo o elemento dialogal: tratamentos retóricos; acolhimento e refutação de objeções de adversários implícitos (1.13; 2.8,14), perguntas retóricas (2.6s.,14,16; 3.3ss. etc.), imperativos (4.7ss.), além disso injúrias (2.20; 4.4,8), a apresentação de paradigmas da natureza e da técnica, mas também da História, todavia, da história bíblica (2.20ss.,25s.; 5.10s.) – e aqui se revela o elemento judaico, ou cristão; depois as citações de poetas (se 1.17; 4.5b forem hexâmetros). A mencionada impressão é provocada além disso por recursos retóricos menores: consciente ritmização (p. ex., 1.2-4), aliterações (1.2; 3.5,8), assonâncias e homoioteleutas, paronomásias e outros jogos de palavras. Esses recursos artísticos estilístico-lingüísticos mostram que a língua materna do autor era o grego.

O caráter literário de Tiago se torna problemático por mais outro aspecto. O nome de Jesus Cristo ocorre somente em 1.1 e 2.1 e se encontra nessa segunda passagem de modo tão abrupto – τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστου/τῆς δόξης –, que já na tradição manuscrita se tentou destacar um texto claro por meio de anástrofe e depois, por exegetas modernos, por meio de extinção do nome como interpolação[989]; Também em 1.1 é fácil eliminar o nome. Visto que também no mais faltam todas as referências a Cristo e todas as passagens que falam do *Kyrios* (Senhor) podem ser referidas a Deus, Tiago dá uma impressão judaica. Por outro lado, encontram-se expressões que não podem ser de origem judaica: assim "o belo nome que foi pronunciado sobre vocês" (2.7), que se refere ao nome de Cristo pronunciado no batismo; assim a "palavra implantada em vocês, que pode salvar as almas de vocês" (1.21) e a "perfeita lei da liberdade" (1.25); cf. 2.12, sendo ambas as afirmações impossíveis como designação da Torá; assim a estranha frase 1.18, que se refere, sem dúvida, ao batismo, ainda que em terminologia totalmente inusitada. Assim sobretudo o trecho antipaulino em 2.14-26. Tiago também dá uma impressão contraditória sob o ponto de vista religioso; judaico e cristão, mas nem um nem outro em cultura pura; muito menos ainda se pode designá-lo de judaico-cristão,

---

[989] P. ex., p. 118ss.; WINDISCH, *ad locum*; em contrapartida J. BRINKTRINE, *Biblica 33,* 1954, p. 40ss.; DIBELIUS-GREEVEN e MUSSNER, *ad locum.*

visto que lhe faltam os elementos judeus-cristãos específicos: nomismo e ritualismo.

b) Tentativas de solução

A suposição mais imediata de que o escrito seria uma verdadeira carta tem apoio somente no pré-escrito; mas um apoio muito débil. O endereçamento "às doze tribos na diáspora" (1.1) deixa em aberto em quem se está pensando: judeus ou judeus-cristãos, ou cristãos[990]. É preciso tentar determinar os destinatários com base no conteúdo do documento. De judeus não pode se tratar, pois o autor cristão não conclama à conversão do judaísmo para o cristianismo. Também não se pode tratar de judeus-cristãos, visto que Tiago não contém nada de específico para eles, e que a expressão "doze tribos" (ou seus equivalentes) não está comprovada em parte alguma na restrição a judeus-cristãos. Provavelmente a expressão quer designar a cristandade como o verdadeiro povo de Deus, que não tem sua pátria no mundo ("na diáspora"). Em todo caso, o endereço abrangente caracteriza Tiago como *carta "católica"*. Portanto, não se trata de uma verdadeira carta; daí também a maneira totalmente impessoal e a falta de "correspondência", apesar do reiterado tratamento "irmãos". Mas, que é ela de fato? Pois a tradicional etiquetação "carta católica" caracteriza apenas a generalidade do endereço, não, porém, o gênero do referido documento (confira-se 1 João, 1 Pedro e Judas).

Acontece que H. SCHAMMBERGER, adotando hipóteses da Escola de Tübingen, acreditou poder encontrar um motivo para a redação de Tiago e poder comprová-la como *escrito polêmico antignóstico*: o escrito estaria se dirigindo "contra um paulinismo gnóstico radical", que rejeitaria as obras, contra uma "radicalização da concepção paulina da redenção a um pensamento dualista-gnóstico com base em uma fé em Deus que tinha que tornar-se prejudicial para o monoteísmo do unicamente bondoso Deus" (p. 89); com essa compreensão também se tornaria evidente a uniformidade de Tiago. Mas a demonstração não foi bem sucedida, porque não parte do contexto, e, sim, a partir de passagens individuais que ela interpreta como atuais, e que subestima as outras passagens, que não cabem em sua concepção, como material da tradição. Como fonte principal para a reconstrução do paulinismo gnóstico radical servem, além do mais, as pseudoclementinas decididamente

[990] Cf. KÜMMEL, *Einleitung*, p. 359.

antipaulinas. Se alguém quer saber como é um escrito polêmico anti-herético pode, se não quiser recorrer a Paulo, aprender isso por exemplo com 1 João, Judas e 2 Pedro.

Em uma abordagem bem diferente, com base na alegoria dos nomes (*onomástica*), ARNOLD MEYER tentou resolver o mistério de Tiago, e com isso deu uma guinada sumamente original e espirituosa para a antiga hipótese de um texto original judaico adaptado aos conceitos cristãos. Segundo ele, a carta cristã de Tiago às doze tribos tem por pano de fundo um documento judaico-helenista de Jacó, uma carta do patriarca Jacó a seus doze filhos; cada um deles recebe uma admoestação, a saber, na forma de uma alegorização de seu nome. MEYER acredita oder comprovar os nomes de Isaque, Rebeca, Jacó e depois dos filhos nos trechos 1.2-2.13; 3.17-5.20 como esquema da disposição, de modo que aqui se poderia perceber, no lugar da falta de nexo lógico, constatado até agora, certo princípio ordenador. A desordem correria por conta da reformulação cristã. Assim o texto fundamental de Tiago é enquadrado histórico-literariamente na difundida literatura de Jacó, e literariamente na popular onomástica. A tese que foi elaborada com tanto material e com engenhosidade, seduz inicialmente e encontrou amplo reconhecimento. Mas quando analisada mais de perto, ela se torna questionável: a suposta reformulação teria desfigurado a alegoria anomástica ao ponto de se tornar irreconhecível; não existe exemplo de uma alegoria onomástica retrabalhada sem nome ou sem referência a nomes. Também não é possível reconhecer o que se poderia pretender com a reformulação cristã de um documento dessa espécie. Não é possível reconhecer uma subestrutura onomástica: o tipo literário de Tiago não é esclarecido pela hipótese de MEYER.

A esse tipo me parece satisfazer em todos os sentidos a tese de M. DIBELIUS, que enquadra Tiago na *parênese*. Ela dá um tratamento mais respeitoso ao texto e explica do modo mais plausível parentescos com ditos do Senhor por um lado e com textos protocristãos como 1 Pedro e com os *mandata* do Pastor de Hermas por outro.

c) Parênese[991]

Do ponto de vista histórico-formal, Tiago é uma parênese; quer dizer, é um texto que encadeia admoestações de conteúdo ético geral.

[991] Cf. DIBELIUS-GREEVEN, p. 13ss.; DIBELIUS, *Geschichte der urchristlichen Literatur II*, p. 65ss.

Desse modo se explica a falta de um nexo lógico, a incoerente troca de temas, mas também o esforço no sentido de conseguir certa coerência pelo menos em determinadas partes. Algumas das características formais da parênese já discutidas (§ 2, item 6) aparecem em Tiago. Em *1.2-27* e *5.7-20* deparamos com ditos breves ou ampliados, enfileirados de modo bem solto (às vezes por palavras-chave); trata-se de *séries de ditos*. Em *3.13-5.6* domina a forma do *grupo de ditos*; pode-se distinguir pares de grupos até certo ponto tematicamente afins, que são uniformes em si (3.13-17; 4.1-6; 4.13-16; 5.1-6), mas que são complementados por dois ditos avulsos (3.18; 4.17) e um catálogo de imperativos (4.7-12). A grande parte central *2.1-3.12* contém três unidades de parênese elaborada de outra espécie, *tratados* parenéticos; neles se destacam de modo especial os elementos formais da diatribe (interpelação, discussão, caráter didático).

O usual caráter da parênese explica algumas coisas que têm que ficar incompreensíveis quando se pergunta pela motivação atual dessas admoestações em determinada situação. Perguntando-se, p. ex., se os ricos, contra os quais Tiago polemiza, se encontram no seio da comunidade (1.9ss.) ou fora dela (2.6ss.; 5.1ss.), ou à margem (2.1ss.), não se consegue uma idéia clara, pois o questionamento é inadequado para esse tipo literário. Faz parte da essência da perênese dirigir-se ora a este ora àquele grupo de pessoas – assim os endereçados em 2.1ss. certamente não são os comerciantes endereçados em 4.13ss., ou os ricos não solidários de 5.11ss. –; a parênese quer oferecer conselhos para o maior número possível de pessoas e situações de vida, e por isso alterna seus destinatários[992].

O tradicional caráter da parênese coloca sob a luz historicamente correta o tantas vezes observado parentesco de Tiago com escritores judaicos, helenista-judaicos e helenistas, com outros autores protocristãos e com os ditos do Senhor[993]. De acordo com as investigações de DIBELIUS[994] e ALAND, fica eliminada a suposição de uma dependência literária (de Tiago de 1 Pedro e do Pastor de Hermas, ou inversamente); também as 26 referências em parte muito próximas, em parte reminiscências distantes, que ligam Tiago com ditos de Jesus, não são citações ou referências diretas. Todos esses contatos podem ser explicados como atestados de uma tradição que lhes é comum. Os ditos do

---

[992] Cf. DIBELIUS-GREEVEN, p. 23.

[993] MUSSNER oferece sinopses claras das paralelas de Tiago com 1 Pedro, 1Clem, Hermas (pp. 33-38) e os ditos do Senhor (pp. 47-52)..

[994] Em DIBELIUS-GREEVEN, p. 43ss.

Senhor que têm paralelas em Tiago encontram-se em sua maioria em Q, outras da matéria exclusiva de Mateus, outras ainda da de Lucas; mais ou menos a metade encontra-se no Sermão do Monte; mas é característico que "Tiago, o servo do Senhor Jesus Cristo" (1.1), não os cita como "palavras do Senhor", e, sim, a exemplo de todas as demais, como suas próprias palavras, diferente de Paulo, que invoca expressamente ditos do Senhor como autoridade decisiva, mas também em contraste com a Didaquê, que igualmente traz uma séria dessas palavras sem indicação de seu autor, no entanto caracteriza outras por indicações desse tipo (o Senhor; o Evangelho) como autoridades reconhecidas; mas deve ser duvidoso se o autor de Tiago tinha consciência de que os ditos em questão também existiam na tradição jesuína. As paralelas com 1 Pedro aparecem, em geral, na mesma seqüência[995]; se não estivessem tão distantes uma da outra nos dois textos, poder-se-ia supor um esquema preestabelecido. As mais interessantes são as paralelas com Hermas, mas também são as mais complexas: enquanto algumas dessas paralelas em Hermas se apresentam "como um comentário" às passagens correspondentes em Tiago, pressupondo-as, portanto, literariamente, outras se revelam como mais originais, "menos cristianizadas" do que as paralelas de Tiago[996], e mostram com isso que Tiago não pode ter sido usado por Hermas, e, além disso, que também histórico-traditivamente não existe dependência de um escrito do outro; existe, isso sim, uma dependência dos dois documentos da mesma tradição.

Essas afinidades nada produzem para a datação, localização e a questão da autoria de Tiago, mas são, visto que esclarecedoras para a história da parênese, de grande importância para sua compreensão.

Como documento da parênese pode-se designar Tiago como "didaquê parenética"[997], como "uma espécie de pequeno manual" ou "catecismo de ética cristã", ou como "um pequeno inquirídio para as perguntas do cotidiano cristão"[998].

3. *Religiosidade e ethos*

Um documento como o de Tiago, que contém somente parênese, é singular na literatura cristã-primitiva. A parênese esteve ligada desde

[995] Cf. MUSSNER, p. 34; SCHRAGE, p. 8s.
[996] DIBELIUS-GREEVEN, pp. 49, 50.
[997] MUSSNER, p. 24 (em conexão com WINDISCH).
[998] Essas três formulações de LOHSE, pp. 301, 304, 306.

o princípio com a proclamação cristã, e a partir daí sempre foi transmitida nos demais documentos cristãos em conexão com exposições atuais e específicas da proclamação ou da doutrina cristã, em termos literários: dentro de uma carta, de um tratado ou de uma ordem eclesiástica. Como a parênese de Tiago se apresenta sem tal contexto literário e teológico, motivo e objetivo de sua redação permanecem no escuro, ou seja, na maior generalidade possível (que admoestações morais nunca são desnecessárias). Concluir da própria parênese o que mais preocupa o autor é dificultado pelo comprometimento com a tradição e pela falta de uma coerência lógica. Mesmo assim isso pode ser determinado com alguma certeza, conforme o mostrou DIBELIUS: o interesse religioso e ético do autor repousa sobre aqueles pensamentos que ele repete em diversas passagens de seu texto, e aflora nas passagens nas quais formula com relativa autonomia, portanto, nos "tratados". Sob esses pontos de vista, destacam-se três ciclos de pensamentos: obras e fé, pobre e rico, comunidade e mundo.

a) Obras e fé[999]

Tiago exige uma piedade ativa. Não interessa o ouvir, e, sim, o praticar. A esse pensamento tradicional ele concretiza reiteradas vezes (cf. 1.13ss., 22ss., 26); a ele dedica o famoso tratado sobre fé e obras 2.14-26, que constitui o núcleo de Tiago e, de certo modo, a fundamentação "teórica" de seu *ethos* religioso.

O autor defende com ênfase a tese de que a fé sem obras não poderia salvar (v. 14), estaria morta (v. 17), assim como corpo sem espírito estaria morto (v. 26) (sendo que na figura, o corpo corresponde à fé, o espírito, às obras). Ele explicita sua tese com uma figura do cotidiano (v. 15s.) e com uma demonstração escriturística com base na história de Abraão (v. 21ss.), da qual conclui "que o homem é justificado por obras, e não somente por fé" (v. 24).

Essa exigência soa como uma inversão polêmica de Rm 3.28; toda a argumentação é, como mostram a terminologia e a prova escriturística, de orientação antipaulina. Pois ambas as coisas – a antítese obras/fé e o uso da história de Abraão como prova da Escritura para essa antítese – não existem antes de Paulo[1000]. Mas se impõe a pergunta se "Tiago" conhece a mensagem da justificação de Paulo, contra a qual

[999] Referente a isso esp. LOHSE, p. 285ss. (bibliografia).
[1000] Cf. LOHSE, p. 289s.

polemiza, e a pergunta tem que ser respondida negativamente, pois se a tivesse conhecido – pelo próprio Paulo ou por Gálatas ou Romanos – seu ataque teria sido supérfluo, ou deveria, se fosse dirigido contra adeptos de Paulo que o entendem mal, ter outro formato; pois nem o conceito de fé pressuposto é o conceito paulino, nem a concepção de que existiria fé sem "obras" tem qualquer fundamento em Paulo. Sobretudo Tiago desconhece o contexto teológico em que aparece a antítese paulina, a pergunta pela importância salvífica da Lei; caracteristicamente falta nele, sempre que fala dos ἔργα (obras), a qualificação decisiva νόμου (da lei) (cf. v. 18, 20, 24, que se referem mais explicitamente a formulações paulinas), como, aliás, em 2.14-26 o termo νόμος falta completamente. Tiago não apenas desconhece a problemática da Lei como o contexto paulino da antítese fé/obras da Lei, mas ela também não tem mais importância no presente do autor; a luta pela importância da Lei há muito é coisa do passado. Trata-se portanto, como se reconhece em geral, de afirmações paulinas mal interpretadas que Tiago combate – mal entendidas por ele mesmo e por aqueles que as defendem (a menos que estas pessoas sejam igualmente imaginárias, como o é o interlocutor de diálogo nos v. 18ss.[1001]). A polêmica de Tiago sequer diz respeito a Paulo, como também se admite em geral.

Apesar disso faz sentido heuristicamente uma comparação com Paulo a fim de se descobrir o que Tiago quer. Para Paulo, πίστις é fé em Cristo, uma ligação com Cristo em confiança e obediência, *da* qual as "obras", o comportamento correto do ser humano, emanam necessariamente. O que quer que seja o que Tiago entende sob a "fé em nosso Senhor da Glória, Jesus Cristo" (2.1) – o que não fica claro em lugar nenhum –, na passagem antipaulina πίστις é inequivocamente crer "que há um único Deus", uma fé, a qual também os demônios partilham (v. 19). Uma tal fé, que "é morta em si mesma" (v. 17), naturalmente não pode "salvar" (v. 14), nem pode produzir obras agradáveis a Deus. As "obras" têm que acompanhar a fé. Fé mais obras = justificação (v. 14); essa relação aditiva é também o que se quer expressar com a "cooperação" de fé e obras (v. 22). Para Paulo, "justiça" é a validade escatológica perante Deus, em Tiago é "o comportamento ético correto"[1002]. Ambos concordam que essa atitude tem que concretizar-se em amor ao próximo prático (Tg 2.5-8,15s.; Rm 13.8ss.). O que Tiago quer mostrar é que

[1001] O estilo de diatribe, que caracteriza 2.14ss., tem que tornar cauteloso contra conclusões de condições concretas; cf. LOHSE, p. 287ss., 291.
[1002] LOHSE, p. 289 n. 17.

o cristianismo se comprova como autêntico no fazer, e que nada é mais perigoso do que quando o cristão quer dispensar-se dessa exigência por meio de pretextos religiosos.

Tiago não representa de fato o contraste essencial a Paulo, mesmo que o autor o queira, conforme mostra sua terminologia. As concepções de ambos são incomensuráveis e incompatíveis. Assim como, com razão, se desistiu de jogar uma contra a outra, também se deveria renunciar às tentativas, hoje em voga, de, por fim, não obstante, ainda harmonizar Tiago com Paulo. Isso não passa de uma tentativa vã de inocentar um culpado.

b) Pobre e rico[1003]

Esse contraste se repete várias vezes (1.9-11; 2.2-4,5-12,15s.; 5.1-6) e confere a Tiago seu colorido especial. Nessas passagens o autor toma partido a favor dos pobres e contra os ricos com uma veemência sem igual; no início e por volta do fim da carta ele profetiza pura e simplesmente sua ruína escatológica (1.9ss.; 5.1-3), caracteriza-os como opressores dos cristãos endereçados (2.6ss.) e exploradores dos trabalhadores (5.4ss.) e adverte a comunidade a não dar preferência aos ricos em detrimento dos pobres (2.2ss., 15s.). No entanto, carece a essa inimizade contra os ricos qualquer sentido ou programa de revolução social que visasse uma distribuição mais justa dos bens. Ela também não pode estar fundamentada, em todo caso, não só em experiências e observações, tais como se manifestam em 2.6ss.; 5.4ss.; para isso ela é demasiadamente geral e radical (1.9ss.; 5.1ss). Além disso, ela tem cunho religioso.

M. DIBELIUS mostrou que com sua concepção de pobre e rico Tiago pertence a uma tradição judaica bem determinada, à tradição da "piedade dos pobres" (do "pauperismo"), segundo a qual "pobre" e piedoso, "rico" e ímpio são conceitos alternativos. Essa concepção se encontra em alguns salmos, na literatura sapiencial, e em alguns textos apocalípticos encontrou sua configuração nas experiências da época dos macabeus e sua manifestação na pregação de Jesus, aqui em estrita ligação com sua pregação escatológica do Reino[1004]. O "pauperismo" tem evidentemente fundo social e político e tem sua pátria em círculos correspondentes, mas é um fenômeno preponderantemente

[1003] Cf. DIBELIUS-GREEVEN, p. 58ss.

[1004] Cf., p. ex., os macarismos e os "ais" Lc 6.20ss.

religioso; ele não espera a grande virada do poder humano, e, sim, de Deus.

Tiago vê na riqueza o fenômeno mais perigoso e tentador do mundo; reiteradamente polemiza contra os ricos, ele está lutando contra a crescente mundanização dos cristãos, contra a infiltração do mundo na comunidade. Quer que os cristãos sejam e permaneçam "pobres" como até agora, piedosos que nada têm a ver com o mundo.

c) Comunidade e mundo

Tiago procura isolar a comunidade do mundo. Na medida em que sua parênese parece dirigir-se a gente de fora, p. ex., aos comerciantes (4.13ss.) ou aos ricos (5.1ss.), ela contém somente recriminação e ameaça e, na verdade, está endereçada somente aos leitores cristãos, como também as demais admoestações. A piedade exigida por Tiago pode realizar-se somente na comunidade, a atividade que postula dirige-se exclusivamente à comunhão cristã. O destino do mundo não cristão parece que não o preocupa; a idéia da missão falta completamente. Não foi sem razão que se chamou essa atitude de "ética de cenáculo", tal como ela ligou e manteve unidas "inúmeras pessoas pequeno-burguesas e avessas ao mundo nas comunidades cristãs-primitivas"[1005].

Tiago não defende um nomismo em sua religiosidade e em seu *ethos*, e, sim, um moralismo rigoroso que impressiona, apesar de sua limitação. Apesar de suas relações com tradições parenéticas, com ditos do Senhor e com máximas paulinas, ele é um estranho da literatura cristã-primitiva. Com questionamentos teológicos não se lhe pode fazer justiça, quer se compartilhe os juízos depreciativos de Lutero, a admiração de Kierkegaard ou modernas tentativas de harmonização. Mas historicamente, como documento cristão-primitivo daquela subcorrente religiosa do pauperismo, Tiago é de valor inestimável.

4. Questão da autoria. Data e lugar da redação

a) Questão da autoria

Visto que Tiago se enquadra na literatura parenética e contém, em grande parte, material tradicional, a questão da autoria é relativa-

[1005] DIBELIUS-GREEVEN, p. 71,73.

mente insignificante. Trata-se no caso de duas perguntas: pode-se constatar a quem se refere a autodenominação Ἰάκωβος? e pode ele ser o autor? No NT cinco homens levam esse nome:

1. Tiago, o irmão de Jesus 1 Co 15.7; Gl 1.19; 2.9,12; Mc 6.3 par; At 12.17; 15.13; 21.18.
2. Tiago, o filho de Zebedeu Mc 1.19 par; At 1.13; 12.2.
3. Tiago, o filho de Alfeu Mc 3.18 par; Mt 10.3; At 1.13.
4. Tiago ὁ μικρός (o menor) filho de uma Maria Mc 15.40 par; 16.1.
5. Tiago, o pai do apóstolo Judas Lc 6.16; At 1.13.

Se Tg 1.1 se refere a um desses cinco, então pode ser somente o irmão do Senhor; pois o filho de Zebedeu já morreu mártir no ano 44 d.C. e dos outros três nada se sabe além do nome; somente o irmão de Jesus é tão conhecido e conceituado que poderia escrever com uma autoridade tão natural às "doze tribos na diáspora" (1.1)[1006].

Pode o irmão do Senhor ser o autor? Os que respondem afirmativamente a essa pergunta aduzem, além da mencionada atitude autoritária, os seguintes argumentos: em primeiro lugar o parentesco de alguns textos de Tiago com ditos do Senhor; esse parentesco, porém, demonstra a partilha da tradição parenética comum, não o parentesco pessoal do autor com Jesus. Além disso aduzem a autodenominação "servo (de Deus)" (1.1), que distingue o autor dos apóstolos e que se refere possivelmente ao título honorífico que o irmão do Senhor recebeu dos judeus, conforme Hegésipo[1007]; mas o título "servo" (de Deus ou de Cristo) também ocorre em Tt 1.1; Rm 1.1 e não é indício para o irmão do Senhor.

Contra ele como autor depõem razões interiores de peso, mas também razões exteriores. O fato de faltarem lembranças pessoais de Jesus, no entanto, não é de peso; pois tais também não se esperam

---

[1006] Tiago não era adepto de Jesus no tempo de vida deste, mas deve ter sido conquistado logo depois de sua morte; no tempo do concílio dos apóstolos era um das três "colunas" e era depois o líder da comunidade de Jerusalém até sua morte. A importância preponderante desse homem se reflete no relato de Hegésipo (Eusébio, *Hist. Eccl. II*, 23, 4ss.), que já tem colorido lendário, no EvHb e EvTo ((Spr. 12), bem como nos escritos de Tiago dos textos de Nag Hammadi (*vide* n. 24). Sobre a tradição referente ao irmão do Senhor: A. MEYER-W. BAUER, em HENNECKE-SCHNEEMELCHER *I*, p. 312ss.; DIBELIUS-GREEVEN, p. 23ss.; MUSSNER, p. 9s. (bibliografia).

[1007] Assim MUSSNER, p. 3ss. De acordo com Hegésipo (em Eusébio, *Hist. Eccl. II* 23, 1), Tiago tinha o nome de ὁ διάκονος καὶ ΩΒΛΙΑΣ; esta última palavra é uma grafia errada de ΩΒΔΙΑΣ = Obadias [na grafia de Almeida] = "Servo de Javé": K. BALTZER-H. KÖSTER, *ZNW 46*, 1955, p. 141s.

numa parênese[1008]. Decisivo é o seguinte: Em primeiro lugar, a linguagem; seu domínio mostra que a língua materna do autor é a língua grega. Depois o caráter pós-paulino de 1.14-15; o irmão do Senhor Tiago foi executado no ano 62 d.C. Por fim, a posição em relação à Lei; de acordo com os testemunhos neotestamentários e da Igreja Antiga, Tiago era um rigoroso nomista; nosso texto não pode ser da autoria de um rigoroso nomista, pois para seu autor os difíceis problemas da lei cerimonial e ritual não existem mais. – Por muito tempo, a Igreja Antiga não reconheceu Tiago como canônico. Eusébio[1009] é o primeiro a relatar que muitos considerariam o irmão do Senhor como o autor, mas em sua época o escrito ainda pertence aos antilegômena, embora Orígenes já cite repetidas vezes a "chamada carta de Tiago" como "Escritura"[1010]. As testemunhas eclesiásticas mais antigas (p. ex., Hegésipo) não têm conhecimento de que o irmão do Senhor tivesse escrito uma carta[1011]. Os indícios interiores e exteriores depõem unanimemente contra a autoria do irmão do Senhor.

Se o verdadeiro autor realmente quis simular essa autoria, em todo caso nada fez para torná-la especialmente provável: Nesse caso tratou-se de um pseudepígrafe incomum no NT. De acordo com 3.1, ele era um dos "mestres".

b) Época e lugar da redação

Da própria Carta de Tiago se deduz apenas que ela pode ter sido redigida num tempo considerável depois da atividade de Paulo. Como as afinidades com 1 Pedro, 1Clem e Hermas não se baseiam em dependência literária e a primeira citação segura se encontra no escrito pseudoclementino *De virginitate* (séc. III), fica um grande espaço para a determinação da data. DIBELIUS data Tiago entre 80 e 130, KÜMMEL, para o fim do séc. I.

Mais incerta ainda fica a localização; por isso queremos renunciar a conjeturas.

[1008] Cf. DIBELIUS-GREEVEN, p. 30.

[1009] *Hist. Eccl. II* 23, 24s.; III 25, 3.

[1010] Os comprovantes em MUSSNER, p. 38s.

[1011] Nos Códices de Nag Hammadi, porém, consta uma "Carta de Tiago" (NHC I 1ss.; tradução de H. M. SCHENKE, *OLZ 66,* 1971, p. 117ss.); referente a isso *vide abaixo* § 54.
Em *NHC V* 17ss.; 24ss. encontram-se dois escritos intitulados "Apocalipses de Tiago".

§ 40. A PRIMEIRA CARTA DE PEDRO

Comentários:

HNT: H. WINDISCH-H. PREISKER, 3ª ed., 1951; HThK: K. H. SCHELKLE, 2ª ed., 1964; KNT: G. WOHLENBERG, 2ª ed., 1923; MEYERK: R. KNOPF, 7ª ed., 1912; NTD: W. SCHRAGE, 1973; BNTC: J. N. D. KELLY, 1969; ICC: C. BIGG, 2ª ed., 1969; Moffatt, NTC: J. MOFFATT, 1928.
A. SCHLATTER, *Petrus und Paulus nach dem ersten Petrusbrief,* 1937.
C. G. SELWYN, 3ª ed., 1949.

Estudos:

W. BAUER, "Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum", *BHTh 10,* 2ª ed., 1964.
M. E. BOISMARD, "Une liturgie baptismale dans la Prima Petri", *RB 63,* 1956, p. 182ss.; 64, 1957, p. 161ss.
R. E. BROWN, K. P. DONFRIED, J. REUMANN, *Peter in the NT,* 1973, p. 149ss.
F. L. CROSS, *I. Peter. A Paschal Liturgy, 1954.*
O. CULLMANN, *Petrus,* 2ª ed., 1960.
E. FASCHER, *RGG V.* 3ª ed., 1961, cl. 257ss. (bibliografia).
C.-H. HUNZINGER, *Babylon als Deckname für Rom und die Datierung des 1Petr, Gottes Wort und Gottes Land,* Festschrift f. H.-W. HERTZBERG, 1963, p. 67ss.
J. KNOX, "Pliny and I. Peter", *JBL 72,* 1953, p. 187ss.
E. LOHSE, "Paränese und Kerygma im 1Petr", in: *Die Einheit des NT,* 1973, p. 307ss.
W. NAUCK, "Freude im Leiden", *ZNW 46,* 1955, p. 68ss.
R. PERDELWITZ, "Die Mysterienreligion und das Problem des 1Petr", *RVV* 11, 3, 1911.
T. C. G. THORNTON, "1 Peter, a Paschal Liturgy?", *JThS NS 12,* 1961, p. 148.

1. Conteúdo

Pré-escrito 1.1s.
Parte I: A salvação cristã e os deveres dos cristãos 1.3-4.11
A. Eleição e santificação 1.3-2.10
   1. Eulogia 1.3-12
   2. O estado cristão como santificação 1.13-21
   3. e como filiação divina e fraternidade 1.22-2.10
B. Parênese 2.11-4.11
   1. Introdução 2.11s.

2. Catálogos de deveres domésticos 2.13-3.12
   Intercalação cristológica: o exemplo de Cristo 2.21-25
3. Admoestação para a disposição para o sofrimento 3.13-4.6
   Intercalação cristológica: obra salvífica (*descensus*) 3.18-22
4. Admoestação à vida em comunhão com relação ao fim próximo 4.7-11

Parte II: Repetição atualizadora da perênese 4.12-5.11
1. O cristão no sofrimento 4.12-19
2. Deveres dos mais velhos e dos mais jovens 5.1-5
3. Admoestação à humildade, sobriedade e vigilância 5.6-9
4. Voto de bênção 5.10s.

Conclusão da carta 5.12-14

2. Os destinatários

1 Pe pode ser chamada de carta "católica" apenas com restrições; de acordo com a *adscriptio* "aos eleitos estrangeiros da diáspora de Ponto, da Galácia, Capadócia, Ásia e Bitínia" ela é uma carta circular a cristãos apenas de determinadas regiões da Ásia Menor. Entendendo-se os topônimos como designação de províncias, o endereço se estende à Ásia Menor com exceção da Lícia e Cilícia. Entendo-os como nomes de regiões, o endereço se restringe ao norte e oeste da Ásia Menor. Esta interpretação tem a seu favor o fato de que "Galácia" nunca foi *terminus technicus* para uma província, que desde o ano 64 Ponto pertencia à província da Bitínia, que, porém, em 1.1 ambas são mencionadas no começo e no fim da enumeração. Portanto, o endereço deve abranger realmente só os cristãos no norte e no oeste da Ásia Menor[1012]. A determinação mais exata "eleitos estrangeiros da diáspora" parece apontar para judeus-cristãos, com o que também se coaduna o remetente, o apóstolo Pedro. Mas a missiva em si caracteriza os destinatários inequivocamente como gentílicos-cristãos (1.14,18; 2.9s.; 4.3s.). Portanto, a definição complementar tem sentido figurado (os cristãos como o povo de Deus, que no mundo não está em sua pátria, cf. 2.11; Tg 1.1).

Sobre os cristãos gentílicos endereçados e sua situação pouco se descobre no texto. Em primeiro lugar, o fato de serem chamados freqüentemente como neófitos (especialmente 2.2, mas também 1.3,12,23; 2.10,25; 3.21) – como se as regiões do endereço tivessem sido evange-

[1012] A ordem é estranha, mas não permite concluir que o autor desconhecesse a geografia da região (assim SCHRAGE, p. 62); cf. W. BAUER, p. 85s.

lizadas recentemente. Isso é estranho, pelo menos com relação às regiões missionárias paulinas, Galácia e a Ásia, tanto mais quanto não se menciona nem Paulo nem qualquer outro a quem os destinatários devem o Evangelho. A segunda característica de sua situação é o "sofrimento", a perseguição. Mas neste ponto algumas coisas permanecem obscuras. Na primeira parte da carta, o sofrimento é iminente (1.6; 2.20; 3.14,17), na segunda parte ele é presente (4.12,14,19; 5.6,8). Não se pode eliminar essa tensão pela informação de que também na primeira parte o sofrimento estaria sendo pressuposto (1.6; 2.10; 3.16; 4.4); pois essas passagens acentuam apenas a necessidade do sofrimento iminente. Também não está claro de quem parte o sofrimento, a perseguição; de acordo com 2.12,15; 3.14ss.; 4.3s.,14s., trata-se de acusações caluniosas contra os cristãos por parte de seus concidadãos gentílicos, de acordo com 4.16, trata-se de sofrimentos ὡς Χριστιανός, de perseguições por causa da fé cristã, tal como ela sobrevém aos cristãos igualmente em outras partes do mundo. As duas coisas naturalmente não se excluem mutuamente; mas o acento recai, sem dúvida, sobre os sofrimentos particulares, e que já teria irrompido uma perseguição dos cristãos por parte do Estado contra os endereçados – tal como o autor já a conhece – não se depreende do teor de 4.16; 5.9. A carta não oferece um quadro claro da situação de sofrimento. – Por fim estranha o fato de que nada se fica sabendo sobre a relação entre remetente e destinatários, embora a carta seja escrita em tom cordial.

A total falta de correspondência não pode ter como única razão o fato de 1 Pedro se tratar de um circular – pense-se em Gálatas, p. ex.! Até mesmo 1 João, que não tem endereço determinado, revela mais a respeito da situação concreta perante a qual ela se posiciona. Com isso surge a pergunta se a forma de carta de 1 Pedro – apesar da conclusão da carta em 5.12ss., à qual ainda nos haveremos de referir – é ficção literária.

3. *Caráter literário*

Com as palavras "eu lhes ... escrevi a fim de admoestá-los e lhes testificar que esta é a verdadeira graça de Deus, na qual vocês se encontram" (5.12), o autor caracteriza sua carta como missiva de consolo e admoestação. Com isso está determinada a tendência, não, porém, o gênero. Primeiro analisaremos elementos individuais de 1 Pedro, para depois passarmos à pergunta pelo gênero do todo.

a) Elementos tradicionais[1013]

Os estudos histórico-formais e traditivos sobre 1 Pedro mostraram que seu autor trabalha com um rico material da tradição. Pode-se subdivi-lo com SCHELKLE em tradições cúltico-litúrgicas e parenético-catequéticas.

A parênese usa, como Colossenses, Efésios e as Past, catálogos de deveres domésticos. Nestas estão incluídas pela primeira vez também os deveres com as autoridades (2.13-17), que em Rm 13,1ss. ainda foram tratados independentemente. Os catálogos de deveres domésticos de 1 Pedro mostram, em comparação com as outras do NT, um estágio mais avançado da cristianização. Os deveres de todos os grupos aos quais 1 Pedro se dirige são motivados de modo cristão; a admoestação aos servos (2.18ss.) recebe até mesmo uma fundamentação cristológica pormenorizada (2.21*b*-25), a qual, todavia, não foi criada como fundamentação *ad hoc*, mas que, originalmente, constituiu um texto independente.

Além disso fazem parte da tradição parenético-catequética os pensamentos sustentadores da "alegria no sofrimento"[1014]: os sofrimentos, especialmente a perseguição dos justos são uma necessidade escatológica, sinais do fim próximo, e por isso, motivo de alegria. Essa concepção cristã-primitiva, que remonta a raízes judaicas, é desdobrada em 1 Pedro, fundamentada cristologicamente – e isso novamente com uma peça da tradição (3.18-22) – e interpretada como participação nos sofrimentos de Cristo (4.13); esse último pensamento tem, em sua manifestação específica, paralelas em Paulo.

Com sua prova escriturística de 2.6-10, 1 Pedro está na tradição cristã-primitiva da interpretação das Escrituras; pois aqui aparecem combinadas as mesmas citações vétero-testamentárias (Is 28.16; 8.14; Os 2.23) e com as mesmas modificações como em Rm 9.33.25, textos que também alhures são importantes na prova escriturística cristã[1015].

Devem ser considerados textos cúltico-litúrgicos as duas mencionadas peças da tradição 2.21*b*-25 e 3.18-22, certamente também 1.20: hinos cristológicos citados e adequados ao contexto, sobre cuja reconstrução falamos no § 2.

[1013] Sobre isso esp. SELWYN, p. 17ss.; 365-466; LOHSE, p. 312ss.

[1014] Cf. NAUCK.

[1015] E. E. ELLIS, *Paul's Use of Old Testament*, 1957, p. 87,89s.,162s.,164s.

Para além da dependência de tradições cristãs-primitivas gerais, desde sempre chamou a atenção o parentesco teológico de 1 Pedro com Paulo e registrado nos comentários[1016]. Com base numa longa lista de afinidades, K. H. SCHELKLE não considera impossível que o autor conheceu Romanos[1017]. Embora alguns desses contatos possam ser explicados como dependência de ambos os autores de tradições cristãs-primitivas comuns, não obstante 1 Pedro contém alguns pensamentos especificamente paulinos, que mostram que seu autor se encontra histórico-teologicamente na tradição paulina: a compreensão da morte de Cristo como evento salvífico dentro da concepção da preexistência e da encarnação 1.18ss.; a já mencionada participação nos sofrimentos de Cristo 4.13; o "em Cristo" 3.16; 5.10,14; a concepção da liberdade 2.16, do carisma 4.10 e por fim a fundamentação do imperativo no indicativo (*et passim*). A doutrina da justificação em todo caso não existe explicitamente (uma reminiscência talvez 4.1), a problemática com a Lei não tem mais importância. Do ponto de vista da história da tradição, trata-se aqui de um paulinismo posterior.

b) O caráter do todo

Do ponto de vista lingüístico e teológico, 1 Pedro dá uma impressão de uniformidade, não, porém, do ponto de vista da composição; 4.7-11 soa como uma conclusão solene, com doxologia e amém, mas 4.12ss. segue com o mesmo tema. A isso se junta a diferença da situação pressuposta antes e depois dessa cesura e o fato de que o autor se dirige a recém-batizados somente na primeira parte. Tudo isso caracteriza o complexo 1.3-4.11 como um todo coeso. R. PERDELWITZ levantou a hipótese de que essa parte seria um sermão batismal; seu autor o teria ampliado com o escrito da admoestação 4.12-4.14, que encoraja os cristãos a perseverarem na perseguição que acabou de irromper e teria expedido o todo como carta (1.1s).

Essa hipótese foi amplamente acolhida e foi desenvolvida em vários sentidos. De acordo com H. PREISKER[1018], 1.3-4.11 não representa uma alocução, e, sim o registro de um culto romano de batismo ricamente estruturado, no qual o ato do batismo aconteceu entre 1.21 e 1.22, enquanto 4.12-5.11 representa o culto de toda comunidade que se seguiu.

[1016] O mais recente cuidadoso tratamento do assunto encontra-se em SCHRAGE, p. 59ss.
[1017] *Loc. cit.*, p. 5ss.
[1018] Em WINDISCH-PREISKER, p. 156ss.

F. L. CROSS especificou mais a hipótese de PREISKER: tratar-se-ia do formulário batismal para o bispo na época pascoal, mais exatamente na vigília pascoal. M. E. BOISMARD por sua vez encontra trechos de uma liturgia batismal de prática geral (em uma reconstrução diferente da de PREISKER), que foram ampliados por admoestações atuais 3.13-4.6; 4.12-5.4 e pelo molde de uma carta. Todos essas tentativas, porém, não são sustentáveis e complicam desnecessariamente os problemas literários de 1 Pedro[1019].

A meu ver, a hipótese de PERDELWITZ é a que melhor corresponde à realidade do texto. O fato de que em 1.3-4.11, e somente aqui os endereçados são apostrofados como recém batizados, e de aqui se multiplicarem as alusões diretas e indiretas ao batismo, leva a concluir que este bloco tem seu "lugar vivencial" numa celebração do batismo e representa uma alocução por essa ocasião que conclui solenemente com uma doxologia e amém. O abundante emprego de material litúrgico e parenético se torna compreensível sob essa suposição tão bem como o fato de que a ênfase recai sobre a admoestação. Com essa suposição também se dissolve a tensão entre as situações pressupostas: já irrompeu uma perseguição mais abrangente aos cristãos, mas os recém batizados passam a ser ameaçados somente agora por meio de sua adesão à comunidade, enquanto os membros antigos da comunidade já estavam sofrendo seus efeitos (4.12ss.). Também o posterior acréscimo dos catálogos de deveres domésticos (5.1ss.) se explica facilmente: os presbíteros e os mais jovens (entre os membros da comunidade) não fazem parte dos recém batizados.

Em resumo: o mesmo autor ampliou sua alocução a recém batizados com um discurso de admoestação aos já batizados, portanto, o generalizou e o atualizou em vista da perseguição (4.12-5.11); desse modo transformou o todo em um tratado sobre o cristão no sofrimento e por fim o formulou com 1.1s; 5.12-14 como carta.

4. *Autor, data e lugar da redação*

a) Questão do autor

Não é muito, mas bem interessante o que o autor manifesta a respeito dele mesmo. Em 1.1 ele se denomina de "Pedro, apóstolo de Jesus

---

[1019] Referente a PREISKER cf. E. KÄSEMANN, VF, 1949/50, p. 192; referente a CROSS cf. T. C. G. THORNTON, p. 14ss.; referente a BOISMARD cf. SCHELKLE, p. 5.

Cristo", e em 5.1 como "co-presbítero e testemunha dos sofrimentos de Cristo, que também é partícipe da glória que se revelará em breve"; em 5.12 diz: "Por meio de Silvano, o fiel irmão, eu lhes escrevi resumidamente", e em 5.13 envia saudações da "(comunidade) co-eleita na Babilônia" e de seu "filho Marcos". Em sua proximidade encontram-se, portanto, dois companheiros de Paulo[1020].

A autocaracterização de 5.1 poderia sugerir Pedro como autor; mas a seqüência de sofrimentos de Cristo e de glória futura mostra que a primeira expressão não se refere ao testemunho ocular da paixão de Jesus, e, sim, ao revivenciar de sofrimentos dele. No mais, o texto não contém nenhuma passagem que indica que o autor tivesse conhecido pessoalmente o Jesus histórico; nem mesmo uma palavra de Jesus sobre o discipulado e sofrimento é citada.

Contra a autoria de Pedro depõem os seguintes argumentos: 1) O bom grego e o emprego de numerosos recursos da arte da retórica[1021] não são prováveis num simples pescador da Galiléia. 2) O uso da LXX no caso de citações do AT e alusões a ele igualmente não aponta para um palestino. 3) A teologia do escrito é paulina, mas, como já mencionado, paulino tardia. O problema da Lei, da relação de judeus-cristãos e gentílicos-cristãos não tem mais importância; a admissão dos gentios à salvação também não é o grande mistério como ainda em Efésios, e, sim, algo natural. Com isso, porém, 1 Pedro tem seu lugar numa época bem posterior à morte de Paulo e de Pedro. 4) Para a mesma época aponta a situação pressuposta; pois uma perseguição maior aos cristãos (5.9) existiu pela primeira vez sob Domiciano.

Com base em 5.12 se conclui com freqüência que o autor deve ser Silvano, na maioria das vezes na forma de hipóteses de secretário: Silvano teria escrito a carta sob ditado, ou – o que explicaria o caráter Paulino – autonomamente por orientação de Pedro. Mas nessa forma a suposição é impossível por motivos cronológicos (3. e 4. argumento contra a autoria de Pedro). E a tese de que Silvano teria escrito em avançada idade na máscara de Pedro não salva a autoria de Pedro e é em si completamente inimaginável[1022].

[1020] Silvano (1 Ts 1.1; 2 Ts 1.1; 2 Co 1.19) é o mesmo que Silas, membro da comunidade primitiva de Jerusalém e colaborador de Paulo (At 15.22-27,32; 15.40-18.5); Marcos acompanhou Paulo temporariamente durante a chamada primeira viagem missionária (At 12.12,25; 13.5; 15.37ss.).

[1021] Sobre isso cf. SCHELKLE, p. 13.

[1022] Que Silvano se tivesse desentendido com Paulo e passado para o lado de Pedro não é testificado ou insinuado em parte alguma. E por que Silvano silencia conse-

1 Pedro é, portanto, um pseudepígrafo. Acontece que sabemos tão pouco na tradição cristã-primitiva sobre as regiões endereçadas, entre elas duas regiões missionárias de Paulo, quanto de sua ligação com os companheiros de viagem de Paulo: Silvano e Marcos. Pode-se diante desse estado de coisas explicar a opção pelo pseudônimo?

b) Lugar e data da redação

5.13 cita como lugar da redação a "Babilônia"; isso não se refere à metrópole da Mesopotâmia e menos ainda a colônia militar na delta do Nilo, e, sim, a Roma. "Babilônia" é um pseudônimo apocalíptico para a capital mundial, que, ao que parece, surgiu depois da destruição de Jerusalém no ano 70 d.C.[1023] e que também se encontra no Apocalipse (14.8; 16.19; 17.5; 18.2,10,21). A indicação do lugar pode, como a forma de carta, ser ficcional, mas também pode ser correta; pois Roma é o lugar indicado para um pseudepígrafo patrístico. Assim W. BAUER vê no escrito um manifesto da comunidade romana aos cristãos das cinco regiões da Ásia menor com o fito de conseguir influência[1024].

Mas os testemunhos exteriores de 1 Pedro na Igreja Antiga são bastante desfavoráveis à tese da redação em Roma. 1) 1Clem, que em 5.4s. coloca Pedro e Paulo em relação íntima como os grandes apóstolos mártires da comunidade romana, e que por meio de muitas citações de 1 Coríntios sempre de nova invoca a autoridade de Paulo, não pode basear-se em Pedro; 1Clem nada sabe de uma carta de Pedro[1025]. 2) 1 Pedro não é mencionada no Cânon Muratori nem como escrito recepcionado nem como escrito anexado, portanto é desconhecida em Roma até mesmo por volta do ano 200. Que uma missiva inegavelmente bastante autoritativa, saída de Roma, fosse esquecida ali totalmente é bastante improvável. 3) Por outro lado, no séc. II 1 Pedro é conhecida na Ásia Menor. Policarpo cita palavras dela, todavia sem indicar

---

qüentemente o nome de Paulo numa mensagem escrita também a duas regiões missionárias de Paulo permanece incompreensível – tanto mais quando se sabe que ele participou da campanha missionária na Galácia (At 15.40-16.6). Além disso se poderia perguntar se como cidadão de Jerusalém dominou a língua grega e seus recursos retóricos tal como o autor de 1 Pedro.

[1023] HUNZINGER tornou isso provável. Se sua comprovação for correta, do que não duvido, a menção da "Babilônia" por si só já bastaria para refutar a autoria de Pedro.

[1024] *Loc. cit.* p. 110; 220ss.

[1025] Os pontos de contato entre 1Clem e 1 Pedro não demonstram dependência um do outro, e, sim, o uso de tradições comuns: LOHSE, p. 322ss.; naturalmente não demonstram o mesmo local de origem dos dois escritos.

a fonte, mas em uma forma que leva a concluir que se trata de verdadeiras citações, não do uso das mesmas tradições[1026]. Também Pápias recorre a ela (Eusébio, *Hist. Eccl. III* 39,17). O primeiro que não apenas cita nossa carta, mas também a denomina como carta de Pedro, é Irineu (p. ex., *Haer IV*, 9,2).

Como textos pseudônimos surgiram na maioria das vezes lá onde aparecem primeiro, ou no caso de cartas: para onde estão endereçadas, deveremos admitir como lugar da redação não Roma, e, sim, uma das regiões da Ásia Menor mencionadas em 1.1.

Sobre a época da redação se pode dizer apenas algo em termos gerais. *Terminus ad quem* é, abstraindo de 2 Pedro, que não pode ser datada exatamente, a Carta de Policarpo ca. 135, *terminus a quo* é a perseguição sob Domiciano ca. 96. O modo temperado com que 1 Pedro se refere à perseguição, certamente permite precisar cronologicamente a data; o autor pseudônimo afinal não podia expressar-se de modo demasiadamente explícito. A datação de 1 Pedro mais próxima possível é a virada do séc. I/II.

5. Tendência da emolduração pseudepigráfica

Por fim ainda queremos ocupar-nos com os problemas da forma de carta dada a 1 Pedro em 1.1s. e 5.14-14. Seria possível reconhecer uma tendência no fato de que o autor – embora se encontre teologicamente na tradição paulina e embora se dirija a regiões das quais nenhuma tem relação com Pedro, das quais, porém, duas haviam sido missionadas por Paulo – publica seu texto não como os autores das dêuteropaulinas, sob a autoridade de Paulo, e, sim, sob a de Pedro? Provavelmente, sim. Certo é que Pedro é para ele a autoridade apostólica superior – isso o mostra a escolha justamente desse pseudônimo. Não, porém, por causa de sua importância teológica, e, sim, como grandeza eclesiástica: Pedro como representante da Roma eclesiástica – por isso a localização ficcional em "Babilônia". Evidentemente o autor objetiva uma dupla finalidade com sua ambientação pseudo-epigráfica. Por um lado, quer documentar a unidade das regiões da Ásia Menor, às quais se dirige, com a comunidade Romana; com a diferença de que não se trata – nesse sentido se deverá modificar a tese de W. BAUER – de uma tentativa da comunidade romana de conseguir influência político-eclesiástica sobre aquelas regiões, em analogia com o que acontece em 1Clem,

[1026] Polic 1.3; 8.1; 10.2.

e, sim, da tentativa de um representante da Igreja da Ásia Menor de conscientizar seus destinatários do fato de estarem unidos com Roma na mesma fé, na "verdadeira graça de Deus" (5.12) e na mesma luta (5.9). Por outro lado, quer incluir "Paulo", daí a menção de Silvano e Marcos; se sequer menciona o apóstolo dos gentios no entanto, menciona seus colaboradores na missão, dos quais no mínimo Silvano participou do trabalho missionário da Galácia, uma das regiões endereçadas, e o subordina expressamente a Pedro, então está clara a tendência: o estabelecimento da autoridade de Pedro inclusive sobre as regiões missionárias de Paulo. Mas – e é preciso enfatizar – essa tendência do molde de carta não é a tendência principal de todo o escrito.

§ 41. A CARTA DE JUDAS

Comentários:

HNT: H. WINDISCH-H. PREISKER, 3ª ed., 1951; HThK: K. H. SCHELKLE, 2ª ed., 1964: KNT: G. WOHLENBERG, 3ª ed., 1923; NTD: W. SCHRAGE, 1973; BNTC: J. N. D. KELLY, 19169; ICC: C. BIGG, 2ª ed., 1910; Moffatt, NTC: J. MOFFATT, 1928; ÉtB: J. CHAINE, 1939.

Estudos:

E. FISCHER, *RGG III,* 3ª ed., 1959, cl. 966s.

1. Conteúdo

Pré-escrito 1s.
Combate de hereges 3-23
1. Motivo da carta 3s.
2. Polêmica contra hereges 5-16
3. Conclamação dos crentes à fé e à atitude correta perante os hereges 17-23

Doxologia 24s.

2. Caráter literário

Judas começa com um pré-escrito, mas não termina com a costumeira conclusão de uma carta, e, sim, tal como 2Clem, com uma doxologia. A *adscriptio* é formulada de modo muito geral – "aos chamados,

amados em Deus, o Pai, e preservados para Jesus Cristo" (1) – e com isso revela Judas como carta "católica", que se dirige a toda a cristandade. Mas sua redação é motivada pelo aparecimento de determinados falsos mestres, pressupõe, portanto, condições concretas de diversas comunidades, e isso contradiz ao endereço católico. Com ela, porém, o autor quer granjear com sua luta contra os hereges importância ecumênica; isso está relacionado, por um lado, com sua concepção da heresia como uma efetiva ameaça a toda a cristandade, por outro lado, porém, e sobretudo com o estilo de seu combate aos hereges (*vide* letra *b* p. 619).

De acordo com seu caráter literário, Judas não é uma verdadeira carta como Gálatas – faltam as relações pessoais entre remetente e destinatários –, mas também, apesar da temática uniforme, não é um tratado como Hebreus – para isso falta o elemento didático argumentativo. Pode-se designá-la como tratado para determinada situação[1027] ou como panfleto anti-herético[1028] na forma de uma carta católica.

3. O combate aos hereges

a) Os hereges

A imagem dos adversários é reconhecível apenas em grandes traços, visto que o autor, na verdade, os insulta de modo impressionante, mas não se confronta com suas opiniões. No entanto está claro que se trata de gnósticos cristãos da corrente libertinista. Possivelmente se "infiltraram" (4) na comunidade vindos de fora como pregadores itinerantes, em todo caso apresentam-se como cristãos, participam dos ágapes (12), desenvolvem uma atividade exitosa, assustadora para o autor, provocam divisões (19) e são tolerados na comunidade (22s.).

O *caráter gnóstico* se manifesta sobretudo em sua separação dos seres humanos em pneumáticos e psíquicos (19); eles se incluem nos pneumáticos. Com seu pneumaticismo estão relacionadas duas peculiaridades intimamente relacionadas entre si: seu espírito entusiasta e sua exagerada autoconsciência. O espírito entusiasta manifesta-se em visões extáticas, nas quais recebem revelações especiais; por isso Judas chama os hereges de "sonhadores" (ἐνυπνιαζόμενοι, 8). A auto-

[1027] DIBELIUS, *Geschichte der urchristlichen Literatur. II*, p. 58.
[1028] SCHELKLE, p. 137,

consciência manifesta-se no falar arrogante (16) e no fato de que inclusive desprezam e injuriam poderes angélicos (8,10); portanto eles se consideram inclusive superiores aos poderes sobrenaturais e, ao que parece, os negam como parte da criação má. Também a caracterização dos hereges como "murmuradores contra o destino" (γογγυσταὶ μεμψίμοιροι 16) aponta para uma negação do mundo pessimista-dualista. Por fim, o libertinismo é uma forma de manifestação da autoconsciência gnóstica de superioridade (que também pode manifestar-se de forma contrária como ascese), uma demonstração da liberdade das leis morais do Deus criador, e serve de prova da invulnerabilidade do eu pneumático pela matéria. No caso dos adversários combatidos por Judas, parece tratar-se de excessos homossexuais, nos quais os hereges recebem suas revelações extáticas e documentam sua consciência de superioridade sobre o mundo:

> "Do mesmo modo (sc. como Sodoma e Gomorra 7) esses sonhadores também poluem sua carne, rejeitam poderes soberanos, blasfemam contra os (anjos) da glória" (8).

As informações são breves e gerais demais que se pudesse enquadrar os hereges num dos sistemas gnósticos conhecidos.

b) O estilo do combate

O autor quer proteger os cristãos da heresia e imunizá-los; ele os conclama "a lutar pela fé confiada uma vez por todas aos santos" (3), a se edificarem "em sua santíssima fé" (20), mas não lhes mostra em que consiste essa fé e por que os hereges têm uma fé falsa. A fé confiada uma vez por todas é, como a παραθήκη das Past, uma grandeza fixa, que serve de critério, mas não é desdobrada (bem diferente 1 João!). Todo desvio dela é considerado, não importando o motivo, impiedade e negação de Jesus Cristo (4). Por isso o autor não se sente desafiado a uma discussão teológica. Por isso recorre ao repertório de tópicos polêmicos correntes.

Assim põe o libertinismo, que entende como mera imoralidade, vigorosamente em primeiro plano (4,7,8,10,13,16,23); o topos preferido da polêmica, porque de maior impacto, é mostrar os adversários como moralmente inferiores. A isso acrescem, além disso, as acusações de adulação e ganância (16), que podem ser justas no caso, mas também são tradicionais.

Outro topos, do qual o autor faz abundante uso, é a comparação dos adversários com exemplos da natureza (12s.) e da História (5-7,9-11). Os expressivos exemplos da natureza também poderiam constar num documento profano. O autor cristão toma os exemplos da História do AT e de apócrifos judaicos (Ascensão de Moisés, Enoque etíope). Os exemplos servem para degradar os adversários, para fustigar sua arrogância e imoralidade e projetar sua ruína certa. Depois que os hereges foram comparados com os infiéis israelitas, com os anjos caídos e com a gente de Sodoma e Gomorra, diz o autor:

> "Ai deles! porque andaram pelo caminho de Caim e se deixaram corromper pela fraude de Balaão, e com o levante de Coré eles causaram sua ruína" (11).

Com esse emprego de exemplos do AT, Judas se encontra numa tradição estilística fixa do combate aos hereges[1029].

Uma variante desse topos é a igualmente difundida tese de que os hereges e outros malvados há muito estão prenunciados no AT. Judas faz uso dessa tese, citando em 14s. uma profecia de Enoque – que, porém, não se encontra no AT, e, sim, ainda que não literalmente, em Enoque etíope 1.9. Mais ainda chama a atenção que ele, no mesmo sentido, invoca profecias dos apóstolos:

> "Vocês, porém, amados, lembrem-se das palavras profetizadas pelos apóstolos de nosso Senhor, pois lhes dizem: No fim do tempo haverá zombadores que andarão segundo suas próprias paixões ímpias" (17s.).

Aqui "os apóstolos" encontram-se no mesmo patamar com os profetas do AT, cujas palavras se pode citar como profecias.

Que no fim dos tempos aparecerão falsos mestres é um pensamento comum à escatologia judaica como também da cristã-primitiva. Se autores cristão-primitivos caracterizam hereges de seu tempo e de seu ambiente como fenômenos do tempo final, então têm que generalizar esse fenômeno específico; por isso 1 João se dirige a toda a cristandade e o autor de Judas apõe a seu tratado um endereço ecumênico.

[1029] Cf. W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*, p. 202s.: "onde aparecem pecadores especialmente graves no Antigo Testamento, aí se viam tipos da nova impiedade e se contemplava com gozo o destino que caiu sobre eles" (p. 203).

4. Autor, lugar e data da redação

O autor se denomina "Judas", servo de Jesus Cristo, e irmão de "Tiago" (1). Um par de irmãos com esses nomes é mencionado em Mc 6.3 par, e lá como irmãos de Jesus. O autor portanto quer manifestar-se indiretamente como irmão de Jesus, dizendo-se irmão de Tiago. No mais, esse Judas é desconhecido, somente de seus netos se sabe que foram interrogados por Domiciano e liberados, e que depois foram "dirigentes das comunidades" até o tempo de Trajano[1030]. Mas que Judas, o irmão do Senhor, fosse o autor do tratado é altamente improvável. Um irmão de Jesus não pode falar "dos apóstolos de Jesus Cristo" como uma grandeza coesa, e de tal modo como se pertencessem ao passado, como as testemunhas do AT (17). Um irmão de Jesus também não pode falar da "fé que foi entregue aos santos uma vez por todas" (3). Essas duas concepções são próprias do tempo "pós-apostólico", como as encontramos, por exemplo, nas Past.

O nome Judas é um pseudônimo. No entanto o autor fez valer a pseudonímia, com a qual reivindicava a autoridade de um irmão de Jesus, apenas de modo discreto (modo indireto 1; invocação dos apóstolos 17). A escolha justamente desse nome talvez esteja relacionada com o prestígio que esse irmão do Senhor gozava em determinados círculos (ele é identificado com Tomé, o gêmeo – sc. de Jesus). Como o autor usa apócrifos judaicos, ele deve ter sido um judeu-cristão.

A data da redação não pode ser determinada com exatidão; *terminus ad quem* é 2 Pedro, que usa a Carta de Judas, mas que igualmente não pode ser datada com segurança. A preferência fica com a virada do séc. I para o séc. II, sem que se possa dizer porquê.

Nada em Judas aponta para o lugar da redação. De acordo com os testemunhos exteriores, Judas era conhecida por volta do ano 200 em Roma (Cânon Muratori), Cartago (Tertuliano) e no Egito (Clemente de Alexandria) e era inclusive canônico. No entanto não se pode tirar disso alguma conclusão para o lugar da redação.

[1030] Hegésipo em Eusébio, *Hist. Eccl. II* 20, 1ss.

§ 42. A SEGUNDA CARTA DE PEDRO

Comentários:

HNT: H. WINDISCH-H. PREISKER, 2ª ed., 1951; HThK: K. H. SCHELKLE, 2ª ed., 1964; KNT: G. WOHLENBERG, 3ª ed., 1923; MeyerK: R. KNOPF, 7ª ed., 1912; NTD: W. SCHRAGE, 1973; BNTC: J. N. D. KELLY, 1969; ICC: C. BIGG, 2ª ed., 1910; Moffatt, NTC: J. MOFFATT, 1928; ÉtB: J. CHAINE, 1939.

Estudos:

G. H. BOOBYER, "The Indebtedness of 2 Peter to 1 Peter", *NT Essays in Memory of T. W. Manson,* 1959, p. 34ss.
R. E. BROWN, K. P. DONFRIED, J. REUMANN (ed.), *Peter in the NT,* 1973, p. 154ss.
E. FASCHER, *RGG V,* 3ª ed., 1961, cl. 259ss.
E. KÄSEMANN, "Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie", in: Idem: *Exegetische Versuche und Besinnungen I,* 1960, p. 135ss.
C. H. TALBERT, "II Peter and the Delay of the Parousia", *Vig.Chr 20,* 1966, p. 137ss.

1. Conteúdo

Pré-escrito 1.1s.
Defesa da escatologia cristã 1.3-3.13
1. Recordando os dons e as admoestações divinas para uma conduta de vida correspondente 1.3-11
2. As garantias da esperança cristã 1.12-21
3. Advertência contra hereges cristãos 2
4. Defesa da expectativa da parusia contra seus negadores 3.1-13

Admoestações finais 3.14-18.

2. Caráter literário e finalidade

2 Pedro é o livro mais recente do cânon neotestamentário, de acordo com sua finalidade, um escrito polêmico anti-herético atual, e literariamente um pseudepígrafo de espécie bastante complexa. Essa espécie e aquela finalidade estão intimamente relacionadas.

a) Pseudepígrafo petrino

O autor desconhecido pretende atribuir a redação de seu escrito a Pedro não apenas, como o de 1 Pedro, pela menção do nome no pré-

escrito, e, sim, sugeri-la por meio de diversos recursos literários. Assim, por exemplo, usa na *superscriptio* 1.1 a forma semitizada do nome "Simeão" Pedro, servo e apóstolo de Jesus Cristo". E em 3.1 refere-se a 1 Pedro, designando seu próprio escrito como "segunda carta". E, como convém a um discípulo pessoal de Jesus, insere lembranças pessoais do Mestre, fazendo-se passar em 1.16-18 por testemunha ocular da transfiguração (Mc 9.2ss.), e em 1.14 afirma que Jesus lhe teria profetizado o martírio (Jo 21.18s.). Com a expressão "nosso amado irmão Paulo" finalmente ele se apresenta como contemporâneo e colega de ofício do apóstolo dos gentios, não sem ressaltar, num tom um tanto vaidoso, sua própria superioridade (3.15ss.).

Ao informar a situação em que a carta foi escrita, o autor deixa claro como deseja que seu epígrafo deve ser entendido. Pedro diz em palavras solenes que está escrevendo a carta momentos antes de sua morte, para que os leitores guardassem na memória a "verdade existente" também depois de sua morte (1.12ss.) como testamento. 2 Pedro deve ser entendida como testamento de despedida do apóstolo, localizando-se com isso entre a literatura testamentária, mais exatamente – com 2 Timóteo – entre os testamentos em forma de carta, somente que, no caso, de uma carta "católica". O endereçamento "aos que receberam uma fé equivalente à nossa" (1.1) caracteriza a carta como testamento para os cristãos ortodoxos e indica seu caráter anti-herético –, como, aliás, advertências contra sedutores (escatológicos) são elementos constituintes fixos da literatura testamentária. A serviço dessa intenção, porém, o autor ainda vai além em sua pseudepigrafia literária, como mostra a relação de 2 Pedro com Judas.

b) A relação com Judas

2 Pedro corresponde em seu conteúdo e em grande parte também no teor a Jd 4-13,16, mas também antes e depois encontram-se paralelas (2 Pe 1.5,12 = Jd 3,5; 2 Pe 3.2s.,14,18 = Jd 17s.,24,25). Que Judas foi usado por 2 Pedro é algo evidente, e não o inverso[1031]. A razão pela qual o autor incorpora em seu texto a polêmica anti-herética de Judas fica evidente quando se compara Jd 17s. e 2 Pe 3.2ss.

Judas havia lembrado ali que "os apóstolos" teriam profetizado o aparecimento de "zombadores" no tempo final, e quer esclarecer com

[1031] Cf. por último KÜMMEL, *Einleitung,* p. 378s. e SCHRAGE, p. 120s.

isso que essa profecia se cumpriu nos hereges por ele combatidos. Se 2 Pedro retoma esse texto ("... No fim dos dias virão escarnecedores zombando, que levam sua vida segundo suas próprias paixões" – 3.3s.), e o complementa ("e que dizem: Onde está a promessa de sua parusia? ... – 3.3s.) evidenciam-se duas coisas: em primeiro lugar, quer fornecer "o comprovante literário" para a profecia, que Judas todavia havia entendido no sentido de uma tradição apostólica geral, "isso é, a carta na qual Pedro ... realmente profetiza esses 'zombadores'"[1032]; em segundo lugar, pela complementação quer atingir, além disso, hereges específicos e transferir a eles as acusações feitas por Judas, embora este sequer visasse negadores da parusia. Para alcançar esse seu objetivo, o autor de 2 Pedro reformulou o texto que tinha à disposição. Em consideração a seu papel de Pedro, comutou as afirmações de Judas sobre os hereges no tempo presente em tempo futuro, todavia não de modo totalmente conseqüente (em 2.10,12, p. ex., usa o presente, em 2.15,22 inclusive o aoristo). Visando seus reais adversários, modificou várias coisas (p. ex., a participação natural dos hereges nos ágapes – Jd 12 cf. 2.12). Como guardião da ortodoxia, eliminou a citação de Enoque em Jd 14s. e outras referências a escritos apócrifos, as quais Judas ainda citou sem qualquer preocupação, ou as tornou irreconhecíveis – em seu tempo, os limites do cânon vétero-testamentário já eram mais restritos. Outras intervenções são apenas de ordem literária (redução dos exemplos de Judas do AT e disposição em seqüência cronológica correta).

c) Linguagem[1033]

O autor gostaria de escrever literariamente. Usa vocábulos da linguagem de alto nível: λήθην λαβεῖν 1.9, ἐπόπται 1.16, ταρταροῦν 2.4, ἄθεσμοι 2.7; 3.17, βλέμμα 2.8, καυσοῦσθαι 3.10,12, etc. Mas com a sintaxe ele se atrapalha. Muitas vezes suas formulações são prolixas, pleonásticas e pouco transparentes, e revelam a contradição entre pretensões estilísticas e capacidade do autor. JÜLICHER confere a esse estilo o atestado de "bombasticamente afetado", e DIBELIUS o considera "mais barroco" do que o de Judas. Com o de 1 Pedro ele não tem afinidades: 2 Pedro não pode ser do mesmo autor.

d) Finalidade

A finalidade é o combate a hereges com meios literários. A quais hereges o autor se refere evidencia-se das passagens independentes de

---

[1032] DIBELIUS, *Geschichte der urchristlichen Literatur II*, p. 61.
[1033] Detalhes sobre isso BIGG, p. 224ss,

Judas, especialmente de 3.4ss., pois aqui o autor tem em mira adversários de seu próprio presente, ou seja, gente que nega a parusia. Se eles são realmente idênticos com os libertinistas de Judas parece-me incerto. Pois sua imagem é mais confusa em 2 Pe 2, e que primeiro se teriam tornado negadores da parusia nesse meio tempo é improvável. A meu ver a inserção de Judas em 2 Pedro tem, ao lado do fim já mencionado, também o objetivo de caracterizar o perigo gnóstico em termos gerais, para que o alvo específico não se revele tão escancaradamente atual. Seja como for, o problema atual são os zombadores que dizem:

> "Onde está a promessa de sua parusia? Pois desde que os pais morreram, tudo permanece como no início da criação" (3.4).

A dúvida referente à parusia não é especificamente gnóstica nessa formulação, como SCHRAGE (p. 121s.) o mostrou corretamente[1034] – pois para a concepção gnóstica da presença da salvação o problema da demora da parusia sequer existe –, mas pode ser motivada justamente por essa concepção nas comunidades. Os que negam a parusia (dentro e fora da comunidade) baseiam-se em uma coletânea de cartas paulinas e nos "demais escritos" (decerto aos do AT, cf. 1.20s.), os quais interpretam conforme sua concepção (3.16). Paulo gozava de elevado prestígio entre os gnósticos do séc. II, também a exegese do AT estava em voga entre muitos de suas correntes, ambos elos de ligação entre "ortodoxia" e "heresia". Desarvorar ambas não era fácil para o autor. Assim rebate as conseqüências decorrentes da exegese herética como erradas: nas cartas de "nosso amado irmão Paulo" "muitas coisas" seriam "de difícil compreensão, o que os pouco versados e os instáveis distorcem para sua própria ruína, como também fazem com as demais escrituras" (3.15s.); e já em 1.20s. ele se resguarda contra toda "interpretação" da Escritura "por conta própria". Por isso aduz, como contrapeso contra o recurso ao AT e a Paulo, a autoridade de Pedro; esse recurso poderá ser a razão por que o autor desconhecido escolheu justamente a máscara do príncipe dos apóstolos para seu papel de defensor da ortodoxia.

[1034] Uma afirmação semelhante encontra-se em 1Clem 23.3 ("Infelizes são os que duvidam, os que têm o coração dividido, que dizem: Isso também ouvimos no tempo de nossos pais, e eis que envelhecemos e nada disso nos aconteceu..."), e independente disso, 2Clem 11.2, as duas vezes como citação de uma texto (desconhecido).

3. Concepções teológicas[1035]

2 Pedro trata tematicamente o problema da demora da parusia, tema que na maioria das vezes se manifesta nas entrelinhas da literatura cristã-primitiva e só ocasionalmente *expressis verbis* (1Clem 23.3s.; 2Clem 11.2). Ela defende a tradicional escatologia apocalíptica e dá valor especial ao fim do mundo repentino e espetacular. Defende a expectativa iminente com três argumentos que não conferem inteiramente pela lógica: primeiro, conceitos de tempo seriam insuficientes em relação ao agir de Deus (3.8); além disso, não se trataria de adiamento, e, sim, de longanimidade (3.9); por fim, os crentes poderiam acelerar a vinda da parusia por meio de um santo procedimento (3.11s.).
Mais importante do que essa apologia é a concepção da tradição apostólica como baluarte contra a heresia. A concepção da "fé que foi entregue uma vez por todas aos santos" de Jd 3 encontra-se também em 2 Pedro como "a verdade existente" (1.12), como "santo mandamento que lhes havia sido dado" (2.21) e como ἡ τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολὴ τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος (3.2). Como nessa passagem aparecem "os apóstolos" como garantia da tradição, assim aparece em todo o escrito o príncipe dos apóstolos como este guardião[1036]. Em 1,20s.; 3.16 anuncia-se o magistério eclesiástico com suas exigências.
Na soteriologia encontra-se, por fim, a concepção da salvação como divinização física: "para que vocês se tornem participantes da natureza divina (θείας κοινωνοὶ φύσεως), depois de terem escapado da corruptibilidade que reina no mundo pelas paixões de vocês" (1.4). Também os hereges anunciam liberdade da corruptibilidade. É digno de nota o fato de que a metafísica helenista da substância foi recepcionada pela ortodoxia.

4. Data e lugar da redação

Terminus a quo é a Carta de Judas (que não pode ser datada com segurança), *terminus ad quem* é a primeira menção de 2 Pedro no séc. III (em Orígenes). O problema da parusia não oferece uma referência cronológica. Tal indício se poderia deduzir antes do fato de que as comunidades e os hereges têm em mãos uma coleção de cartas paulinas; como a ortodoxia alimentou por muito tempo uma atitude cética

[1035] Uma apresentação abrangente em KÄSEMANN, p. 135ss.
[1036] Cf. KÄSEMANN, p. 139ss.

em relação a Paulo, por causa da alta estima que esse gozava entre os gnósticos, 2 Pedro poderia ter surgido primeiro quando a Igreja em geral reivindicava novamente o apóstolo para si, portanto no tempo depois de Marcião. Mas nesse sentido existiram diferenças territoriais. O lugar da redação, porém, não conhecemos. Como época de redação devemos supor os meados ou a segunda metade do séc. II.

§ 43. A CARTA DE BARNABÉ

Edições:

BIHLMEYER-SCHNEEMELCHER (*vide* § 36).
VON GEBHARDT-HARNACK-ZAHN (*vide* § 36).
Tradução e comentário de H. WINDISCH em LIETZMANN, *HNT*, Erg.-Bd. (volume suplementar) III, 1920.

Estudos:

B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie,* 7ª ed., 1966, p. 53ss.
C. F. ANDRY, *Introduction to the Epistle of Barnabas,* Diss. Harvard University, 1950.
O. BARDENHEWER I, pp. 103-115.
A. HARNACK, *Überlieferung I, 1,* pp. 58-62; *Cristologie II, 1,* pp. 410-428.
H. KÖSTER, "Synoptische Überlieferung bei den Apostolsichen Vätern", *TU 65,* 1957.
R. A. KRAFT, "Barnabas' Isaiah Text and the 'Testimony Book' Hypothesis", *JBL 79,* 1960, pp. 336-350.
P. MEINHOLD, "Geschichte und Exegese im Barnasbrief", *ZKG 59,* 1940, pp. 255-303.
J. MUILENBURG, "The Literary Relations of the Epistle of Barnabas and the Teaching of the Twelve Apostles", *Dis. Yale University 1926,* Marburg, 1929.
P. PRIGENT, *Les Testimonia dans le Christianisme primitif: L'Épitre de Barnabé I-XVI et ses sources,* 1961.
Referente a isso: H. STEGEMANN, *ZKG 73,* 1962, P. 142-153.
J. A. ROBINSON, *Barnabas, Hermas, and the Didache,* 1920.
______, "The Epistle of Barnabas and the Didache", *JThS XXXV,* 1934, pp. 113-146.
G. SCHILLE, "Zur urchristlichen Tauflehre. Stilistische Beobachtungen am Barnabasbrief", *ZNW 49,* 1958, pp. 31-52.
J. SCHMID, *RAC I,* 1950, cl. 1212-1217.

H. THYEN, "Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie" (*FRLANT 65*), 1955, p. 22s.
K. WENGST, "Tradition und Theologie des Barnabasbriefes", *AKG 42*, 1871.

1. *Tradição*

O texto de Barn está preservado na íntegra somente no *Codex Sinaiticus*, descoberto por TISCHENDORF em 1859, e no *Códice de Jerusalém*, o qual P. BRYENNIOS descobriu em 1875 e que data do ano 1056. Antes de 1859 o texto grego era conhecido apenas fragmentariamente por meio de 8 (9) manuscritos que remontam a um arquétipo comum e que continham Barn a partir de 5.7 (τὸν λαὸν τὸν καινόν) anexo a Polic 1.1-9.2. Barn 1-17 também existe em tradução latina (talvez do séc. III) em um manuscrito (séc. XI). Os primeiros que citam Barn nominalmente são Clemente de Alexandria e Orígenes; pontos de tangência que talvez podem ser considerados citações, já se encontram em Justino[1037]. Na tradição manuscrita, em Clemente Alexandrino e Orígenes o documento vale como obra de Barnabé, do "apóstolo" e companheiro de Paulo; Orígenes o caracteriza como "carta católica". Sob esse nome como autor, a carta chegou a integrar temporariamente o cânon, mas não gozava do mesmo prestígio canônico das cartas paulinas e foi contada por Eusébio entre os *antilegômenos* (*Hist. Eccl. III,* 25,4; VI 13, 6).

2. *Conteúdo*

Saudação 1.1.
Proêmio 1.2-8.
Parte I: "A gnose perfeita": O AT como testemunho da salvação cristã 2-17.
1. O verdadeiro sentido dos mandamentos sacrificais e do jejum 2, 3.
2. O verdadeiro sentido do sangue da aliança 4.
   a) Salvação no tempo final 4.1-6a.
   b) O verdadeiro sentido da aliança 4.6b-8.
   c) Continuação do tema do tempo final 4.9-14.
3. A morte de Cristo como fundamentação da ordem salvífica escatológica 5-8.

[1037] Mais em WINDISCH, p. 301s.

a) Testemunhos para o sentido da encarnação e morte de Cristo 5.1-6.7.
b) Testemunhos para o novo homem 6.8-19.
c) Tipologias para a morte de Cristo (os bodes e a novilha vermelha) 7, 8.
4. Tipologias para fé e vida dos cristãos 9-12.
a) O verdadeiro sentido da circuncisão 9.
b) e dos mandamentos referentes a alimentos 10.
c) Tipos do batismo e da cruz 11.1-12.7.
d) Jesus não é Filho de Davi, e, sim Filho de Deus 12.8-11.
5. Testemunhos para os verdadeiros herdeiros da aliança 13-16.
a) A preferência do mais jovem ao mais velho 13.
b) Cristo e os cristãos como herdeiros da aliança 13-16.
c) O sentido do sábado 15.
d) e do templo 16.
6. Conclusão da parte I 17.

Parte II: "A outra gnose e a outra doutrina": Os dois caminhos 18-20.
1. Breve caracterização do caminho da luz e do caminho das trevas 18.
2. O caminho da luz 19.
3. O "caminho das trevas" 20.
4. Conclusão da parte II 21.1-6.

Saudação final 21.7-9.

3. *Caráter literário e teológico*

Barn não é uma verdadeira carta. Seu autor nem se limita a esboçar um marco epistolar, antes se satisfaz com um formato de carta bastante sofrível de seu escrito: Omite no pré-escrito a *subscriptio* e a *adscriptio*, portanto a nomeação de si mesmo como remetente e a dos destinatários, e traz somente uma *salutatio*, que se distingue da que é usual alhures em cartas cristãs-primitivas, e também não caracteriza a conclusão como a de uma carta. Somente as ocasionais observações de que estaria "escrevendo" aos destinatários (4.9; 6.5; 17.2; 21.9) e que lhes estaria "enviando" a missiva (1.5) mostram que quer que seja compreendida como carta. A essa intenção também servem a *laudatio* dos destinatários, a afirmação de que já se teria apresentado a eles como orador (1.3-5) e as demonstrações de modéstia de que lhes quereria transmitir algumas coisas do tesouro de seus conhecimentos não como "mestre", e, sim como um igual (1.8; 4.6,9; 21.9). No mais, porém, falta qualquer indício concreto referente a sua própria situação e à deles, às relações entre escritor e leitor; falta a "correspondência"; e o autor também não se empenha para simular

algo nesse sentido[1038]. Ele escreve um tratado sem ter para isso um motivo atual e sem limitação a determinado público. Os destinatários são os cristãos em geral. O que o autor lhes quer oferecer, é dito em 1.5: "Esforcei-me em enviar-lhes um breve (escrito), para que, ao lado de sua fé, também adquiram completo conhecimento (ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελειὰν ἔχητε τὴν γνῶσιν)". Ele escreve um *tratado sobre "a gnose perfeita"*, que acompanha e preside a fé habitual.

Ao colocar desse modo a gnose perfeita acima da *pístis*, Barn se revele como parente próximo de Hebreus, para a qual igualmente é constitutiva a colocação da "doutrina perfeita" (τελειότης 6.1) acima dos "princípios elementares" da doutrina, isso é, os objetos do ensino catequético enumerados em 6.1s.[1039]. Objeto da gnose perfeita é em Barn o sentido mais profundo do AT (17), o qual o autor desvenda por meio de citação e interpretação de inúmeros "testemunhos" em largos detalhes (2-17). Ao lado disso ainda usa a palavra em um sentido menos conciso[1040] quando introduz a segunda parte de seu escrito, a doutrina dos dois caminhos (18-20), com a frase: "Mas passemos ainda para outra gnose e doutrina" (18.1); pois segundo Did 7.1, a ética dos dois caminhos faz parte do catecumenato, como, aliás, também segundo Hb 6.1, "o arrependimento de obras mortas" é mencionado como primeiro dos "princípios elementares". O fato de o autor passar para doutrinas elementares depois do desdobramento da gnose perfeita, não deve admirar, visto que aqui apenas segue ao esquema literário "doutrina-parênese", que determina a estrutura de grande parte das cartas neotestamentárias; também Hebreus traz, depois da exposição da τελειότης (7.1-10.8), ainda admoestações e a tradicional parênese (10.19-13.17). Mas com sua variação desse esquema, isso é, com a combinação de material de testemunhos e doutrina dos dois caminhos, Barn se encontra "isolado em toda a literatura cristã antiga" (WINDISCH p. 410).

O verdadeiro interesse do autor reside no desdobramento da "gnose perfeita"; WINDISCH a carateriza objetivamente do seguinte modo:

> "Segunda sua natureza, essa γνῶσις está ligada ao AT; é a arte de demonstrar e compilar com base no Pentateuco, na profecia e nos salmos os ensinamentos éticos e soteriológicos da Igreja cristã, as exigências do verdadeiro culto, a doutrina de Cristo e sua obra e nossa expec-

---

[1038] Cf. WINDISCH, p. 411s.

[1039] Nada indica que o autor escreve "a recém batizados", como afirma SCHILLE, *loc. cit.*, p. 31,51.

[1040] Cf. WINDISCH, p. 307ss.

tativa de salvação... O recurso com o qual essa gnose trabalha é um método exegético que revela um sentido mais profundo no AT. Quando se tem o AT e quando se tem essa "chave", então também se tem a gnose" (p. 308).

Com razão acentua seu "caráter de mistério"; assim como ela não é acessível a todos os cristãos, e, sim, somente aos "dignos" (9.9), aquele que a transmite exerce a função de hierofante (6.10; 9.9). Em conformidade com isso, toda a primeira parte (2-17) se revela como discurso de mistérios a iniciados, como λόγος τέλειος (discurso perfeito) – revelando também nisso afinidade com Hebreus[1041], naturalmente com uma considerável diferença do nível literário e intelectual.

O autor se empenha em corresponder a seu elevado objeto também formalmente, e tem ambições literárias e eruditas; mas essas contrastam dolorosamente com seu resultado. Vocabulário e recursos retórico-estilísticos são limitados (tratamentos, perguntas retóricas). Os métodos exegéticos de Barn, que têm sua origem no judaísmo helenista, mas que também revelam pontos de contato com costumes rabínicos e da seita de Qumran, são alegoria e tipologia, ocasionalmente também gematria[1042]. Com isso, mas também por seu objetivo, Barn se encontra em uma ampla tradição exegética; muitas vezes é difícil decidir o que é material da tradição ou idéia própria do autor. Para ilustrar sua arte exegética citamos – de acordo com a opinião de WINDISCH – a explicação "engenhosa" da circuncisão de Abraão:

> "Recebam, pois, filhos do amor, sobretudo abundante ensinamento, (ou seja) que Abrão, o primeiro a realizar (a) circuncisão, circuncidava porque no espírito já via a Jesus, ao aceitar as instruções de três letras. Porque diz: 'E Abrão circuncidou dezoito e trezentos homens de sua casa'. Qual foi, pois, o conhecimento a ele concedido? Reparem que menciona primeiro os dezoito e depois, após um intervalo, diz trezentos. Os 18 são (sc. expresso nos símbolos numéricos do alfabeto grego) jota = 10 e eta = 8: aí tens o nome de Jesus! Como, porém, a cruz, representada por tau (T), deveria incluir a graça, por isso menciona os 300 (T é símbolo numérico para 300). Designa, portanto a Jesus com as duas letras e com aquela outra designa a cruz. Ele, que colocou em nós o ensino implantado, o sabe: jamais alguém ouviu de mim um ensino mais seleto. Mas sei que vocês são dignos dele" (9,7-9).

[1041] Cf. E. KÄSEMANN, *Das wandernde Gottesvolk*, 1939, p. 122s.

[1042] WINDISCH, p. 308s., *et passim*, MUILENBURG, pp. 50-72; 85-91.

As alegorias e tipologias de Barn se tornam muitas vezes – inclusive se comparadas com textos análogos da época – abstrusas e de mau gosto[1043]. O todo é bastante incoerente. O autor é vítima do volume de seu material e não é capaz de perscrutá-lo e de colocá-lo numa ordem lógica[1044]. Na verdade, trata de um tema uniforme nos cap. 2-17, mas sem progressão das idéias, começando sempre de novo com outro assunto e com repetições cansativas; respira-se aliviado quando se deixou para trás as instruções sobre a gnose perfeita e quando chegou aos Dois Caminhos.

A intenção teológica do autor já está esboçada com o que foi dito até agora. A intenção é mostrar que "a Escritura", o AT, vale exclusivamente para os cristãos. Barn se distingue de todo uso cristão-primitivo do AT fundamentalmente pela negação radical de toda relação positiva dos judeus com o AT e com a Igreja. De Marcião e de todos os sistemas gnósticos, porém, ele se distingue pelo fato de não rejeitar o AT, e, sim, o entende como o único documento de revelação. Barn manifesta sua concepção do modo mais claro em 4.6b-8, numa passagem que repete no capítulo 14:

> "Além disso peço ... que tenham cuidado consigo mesmos e não se igualem a certos (mestres), multiplicando seus pecados, dizendo: A aliança (abarca) aqueles (sc. os judeus) e a nós. A nós, certamente! Mas aqueles a perderam do seguinte modo definitivamente, embora Moisés já a houvesse recebido. Pois a Escritura diz: 'E Moisés jejuou no monte durante quarenta dias e quarenta noites, e recebeu a aliança do Senhor, tábuas de pedra, escritas pelo dedo do Senhor'. Como, porém, se voltaram aos ídolos, perderam-na. Pois assim diz o Senhor: 'Moisés, Moisés, desce depressa, pois pecou o povo que tiraste do Egito'. E Moisés entendeu (as palavras) e jogou fora as duas tábuas; e assim rompeu-se sua aliança, para que a aliança do Amado, Jesus, fosse selada em nossos corações na esperança da fé nele."

Digna de atenção não é somente essa interpretação, mas também a pretensão com que ela se apresenta: a afirmação que é pecado a concepção de que a aliança de Moisés vale para Israel. Essa afirmação, onerada com esse veredito, porém, é, com toda a multiplicidade de suas variações, comum à cristandade primitiva. Na concepção de Barn da

[1043] P. ex., na explicação dos preceitos a respeito dos alimentos em 10.6ss.

[1044] SCHILLE, p. 33ss. quer demonstrar que Barn segue a um "esquema catequético" e que sua "progressão de pensamentos ..." seria "conseqüente"; a meu ver, porém, as duas coisas não convencem.

aliança e do AT não tem qualquer espaço nem a concepção de um nexo histórico-salvífico de Israel com a Igreja – seja ele compreendido como da comunidade primitiva, de Lucas, de Paulo ou de Mateus –, nem uma determinação tipológica da relação entre as duas grandezas, a qual, como em Hebreus, ao menos concede a fatos cúlticos e históricos de Israel o significado de uma vaga prefiguração do evento salvífico cristão. Barn nunca fala da antiga e da nova aliança, e, sim, somente de *uma* aliança, e estatui que Israel jamais se encontrou numa aliança com Deus, e que, por isso, necessariamente entendeu mal tudo o que Deus falou por meio de Moisés, dos profetas e dos salmos, isso é, entendeu-o literalmente por insuflação de um "anjo mau" (9.4). Ele enaltece o verdadeiro sentido cristão do AT em antítese ao mal-entendido judaico, partindo ou de preceitos rituais e cúlticos do AT, ou de fatos neotestamentários. As instruções éticas bem como os conceitos cristológicos e soteriológicos que desenvolve não são originais; também grande parte das provas escriturísticas é tradicional, e isso em medida bem maior do que se pode verificar pela demonstração da existência de paralelas (*vide abaixo* item 5). No entanto, a tendência antijudaica em princípio e radical remonta ao autor.

A pergunta pelo motivo para redigir seu tratado é de difícil resposta. Hoje certamente se reconhece em geral que o motivo não foi uma ameaça da comunidade cristã por parte dos judeus naquela época; nada em Barn aponta para manobras políticas dos judeus ou para propaganda judaica ou judaísta, portanto para uma ameaça exterior ou interior da comunidade por parte dos judeus[1045]. Também não pode ter sido o motivo para a redação a intenção de querer arrancar o AT das mãos dos judeus[1046]; pois o escrito afinal não é um diálogo com os judeus, aos quais, aliás, não deve ter causado grande impressão; e os cristãos aos quais se dirige, de qualquer forma consideram o AT seu livro sagrado. Com relação aos judeus, vale o veredito de M. DIBELIUS: "A discussão sobre o judaísmo é inteiramente acadêmica"[1047].

Antes parece que serviu de motivo uma controvérsia intracristã, a saber, uma discussão sobre a importância da "aliança". A sentença de Barn 4.6 "A aliança abarca a eles e a nós", que é levemente modificada no retorno do tema (13.1; 14.1) e é combatida detalhadamente, não é

[1045] Cf. a comprovação em WINDISCH, p. 322ss.
[1046] Assim J. SCHMID: "Ao conduzir sua luta contra o judaísmo exclusivamente com o AT, Barn arranca das mãos dos adversários sua arma mais forte, para usá-la contra eles mesmos" (*RAC I*, 1215).
[1047] *Geschichte der urchristliche Literatur II*, p. 54.

uma tese judaica, e, sim, cristã. Trata-se, como mostram os exemplos do mais velho rejeitado e do mais novo eleito (c. 13), da antiga concepção cristã, segundo a qual os cristãos pertencem à nova aliança, e os judeus, à velha, e com isso à pré-história da salvação. Ao combate a essa teologia da aliança servem não apenas as unidades 4.6b-8. 13, 14, dedicadas expressamente ao tema "aliança", mas também as exposições sobre a encarnação e a paixão de Cristo (5s. juntamente com a continuação 7s.) e sobre a circuncisão (9), nas quais há alusões ao tema "aliança" em pontos decisivos (6.19; 9.6,9?), bem como as passagens sobre sábado e templo (15s.), que se encontram sob a pergunta do capítulo 13s., quem são os herdeiros da aliança. Isso, porém, significa: toda a primeira parte de Barn (4-16) está dedicada ao combate da tradicional teologia da aliança[1048]. Sem dúvida, esse objetivo está distante de ser claro e elaborado sistematicamente. Mas isso também não admira num autor de tão pouca autonomia, que sucumbe no volume de material erudito que pretende transmitir do modo mais completo possível. No entanto sua explicação do AT, pelo menos nos trechos de orientação cristológica e escatológica, mostra que sua polêmica contra os judeus não está fundamentada numa vulgar inimizade contra os judeus, e, sim, numa compreensão exclusivamente cristológica e escatológica da "aliança". A aliança é para ele a ordem salvífica escatológica, e esta está constituída por Deus em Cristo. O autor vê a exclusividade e o significado salvífico do evento crístico (de Cristo) ameaçados, se ao lado dessa "aliança" ainda houvesse outra. Por isso escreve seu tratado a fim de demonstrar por meio de interpretação "correta" que entre a "Escritura" e Israel não existe uma única relação positiva. Se ele esteve historicamente tão solitário com seu ataque ao teologúmeno da Velha e da Nova Aliança como permaneceu literariamente, ou se foi porta-voz de um grupo não o sabemos. Seja como for, o escrito não foi motivado por ameaça exterior ou por ameaça interior da comunidade, e, sim, por um problema teológico intra-eclesiástico.

4. Problemas crítico-literários

Por serem muito complicados, podemos apenas fazer breves referências aos problemas crítico-literários. Irregularidades, tensões e

[1048] MUILENBURG igualmente vê na "aliança" o verdadeiro tema de Barn 2-16, mas faz o autor falar sempre da "Nova Aliança" – o que esse justamente e conscientemente não faz; cf. esp. a disposição na p. 59.

contradições na atual forma do texto de Barn, bem como o parentesco do trecho sobre os Dois Caminhos dos capítulos 18-20 com Did 1-6, levaram freqüentemente a operações crítico-literárias, a hipóteses de divisão e interpolação, sem que uma dessas teorias tivesse conseguido impor-se[1049]. No entanto hoje quase não se põe mais em dúvida que os capítulos 18-20 são parte original de Barn. O problema crítico-literário se nos apresenta como pergunta pelas "fontes" usadas pelo autor, mas também sob esse aspecto ela ainda não encontrou uma solução satisfatória. Desde os anos 20 (sc. do séc. XX) a questão das fontes inclusive é negada e afirmada a uniformidade de Barn (p. ex., por ROBINSON e MUILENBURG). No entanto essas teorias são incapazes de esclarecer o conteúdo de Barn. Parece-me – salvo melhor conhecimento – que o caminho trilhado por WINDISCH na distinção das fontes é correto, em princípio (p. 409ss.), tanto mais quanto a sutil análise de KÖSTER (pp. 124-158) o confirmou em pontos essenciais. De acordo com WINDISCH, o autor ligou dois textos existentes um com o outro, um dos quais continha "material de testemunhos" e o outro "material da Didaquê", e os reformulou duas vezes. Deixamos de lado a questão da dupla reformulação e centramos nossa atenção na questão dos "textos já à disposição do autor", "os quais naturalmente podem ser reconstruídos apenas de modo fragmentário" (WINDISCH, p. 410).

Sob o "*material de testemunhos*", que se encontra na base de Barn 2-16, WINDISH entende "uma coleção de passagens comprobatórios vétero-testamentárias ..., ordenadas por assunto e que já continham breves introduções referentes a tema e títulos, mas dificilmente já com 'interpretações'"[1050].

WINDISCH vê o trabalho do autor de Barn "sobretudo nos complexos exegéticos, nas observações parenéticas e exegéticas intermediárias" (*ib.*). Por isso imagina a texto já existente como uma espécie de Livro de Testemunhos, tal como havia sido pressuposto desde mais de cem anos sempre de novo para o cristianismo pré-paulino, mas que nunca foi realmente demonstrado, e por isso também posto em dúvida por muitos pesquisadores[1051]. Na discussão sobre a tese do Livro dos Testemunhos, Barn exerceu e exerce papel importante. Desfavorável para essa hipó-

---

[1049] Veja o esboço em WINDISCH, p. 408s.

[1050] WINDISCH, p. 410 remete para 2.4s.,7,10a; 3; 4.4s.; 5.2,4a,12-14; 6.1-7; 9.1-3,5; 11.2-7; 12.1,4,10b

[1051] A mais nova exposição da história da hipótese do Livro de Testemunhos encontra-se em M. RESE, "Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas", *Diss. ev. theol.*, Bonn, 1965, pp. 326-336.

tese foi o fato de que a existência de um documento nesse sentido não pôde ser comprovada antes dos "*Testimoniorum libri III*" (249/40) de Cipriano. Mas desde que entre os achados de Qumran apareceram fragmentos de duas coleções de textos comprobatórios (4Qtest e 4QFlor) e está comprovada, portanto, a existência de tais coleções no judaísmo pré-cristão (negada, p. ex., por O. MICHEL)[1052], a hipótese do Livro de Testemunhos sai fortalecida; em todo caso, tornou-se mais provável no que se refere à possibilidade da existência de uma tal categoria literária no cristianismo primitivo. Para a pergunta pela forma do "material de testemunhos" suposto como fonte não é sem importância a referência à forma literária dos dois fragmentos de Qumran. O fragmento chamado "*Testimonia*" (4Qtest) contém uma série de citações de diversos livros do AT, enfileiradas sem comentário; também o último trecho, que não é citação do AT, deverá ser uma citação, todavia de um texto apócrifo de Josué[1053]. Trata-se de uma coleção de passagens comprobatórias ("testemunhos") para o tema "figuras do tempo final". O outro fragmento, porém, o qual recebeu, para ser distinguido de 4Qtest, a não muito feliz etiqueta de "*florilegium*" (4QFlor), traz igualmente uma série de citações do AT de origem diversa, mas cada uma delas tem uma breve explicação que, ocasionalmente, aduz mais outra palavra do AT; quanto a seu assunto, essa coleção de breves *midrashim* é dedicada a concepções escatológicas.

Naturalmente não está comprovado com segurança, não obstante é provável que o "material de testemunhos" estava à disposição do autor como fonte literária, não como tradição oral fixa. O tipo das tensões se explica melhor quando se trabalha com uma versão literária na qual o autor se baseou. A forma da fonte suposta por WINDISCH – enfileiramento temático de citações sem interpretação – se aproximaria mais ou menos da forma de 4Qtest. No entanto, parece-me duvidoso se, com WINDISCH, se pode atribuir os complexos exegéticos inteiramente ao autor. Por outro lado também ocorrem algumas citações com interpretações semelhantes em textos neotestamentários; visto que não é possível demonstrar uma dependência literária de Barn desses escritos,

[1052] *Paulus und die Bibel*, 1929, p. 52.

[1053] Assim J. M. ALLEGRO na edição (*JBL 75*, 1956, p. 186s.), enquanto E. LOHSE, *Die Texte aus Qumran*, 1964, p. 249, supõe que a última parte de 4Qtest seria uma "citação de Js 6.26", e seria "por fim, explicada e ... relacionada com acontecimentos histórico-contemporâneos". Essa caracterização certamente confere; no entanto fica a pergunta se a comunidade de Qumran foi a primeira que fez a presente explicação de Js 6.26, ou se toda essa peça literária já era tradição literária para ela.

deve-se pressupor, no mínimo, uma tradição exegética comum. Além disso, encontram-se ocasionalmente contradições nas partes exegéticas de Barn, de modo que se tem a impressão como se uma exegese do autor conflitasse com uma explicação preexistente da respectiva citação; em tais casos pode-se suspeitar que o texto que serviu de fonte a Barn continha citações com explicação, assemelhando-se, portanto, ao tipo de 4QFlor. Mas afinal Barn pode ter usado diversas fontes. A velha hipótese dos Livros de Testemunhos talvez devesse ser modificada no sentido de não mais se supor para Barn um "Livro de Testemunhos" completo com vários "capítulos" como fonte, e, sim, uma série de diferentes, originalmente independentes, pequenas "coleções de testemunhos", e que foram reunidas primeiro em Barn, que já estavam providas de explicações mesmo antes que Barn fizesse uso delas. Ainda falta uma análise que separe a tradição e o trabalho próprio do autor de Barn e defina com mais exatidão a tradição segundo forma, seqüência e volume[1054]. O esclarecimento dessa pergunta não é importante apenas para a compreensão de Barn, e, sim, também de importância decisiva para o problema do "Livro dos Testemunhos" e, concomitantemente, para o conhecimento da história do uso cristão-primitivo da Escritura.

Na pesquisa se trata a questão da crítica das fontes dos capítulos os *Dois Caminhos* 18-20 (21) como pergunta pela relação literária desses capítulos com Did 1-6[1055]. A tese defendida ocasionalmente em épocas anteriores de que Barn teria usado Did (F. X. FUNK), foi abandonada. Pois seria inexplicável por que então faltam em Barn a boa ordem e os elementos cristãos de Did 1-6 e de onde viriam os "anjos da luz" e os "anjos de Satanás" (18.1). Por isso se supôs que o autor da Did teria ordenado, usado e cristianizado Barn 18-20, uma criação do autor de Barn (ROBINSON, MUILENBURG, J. SCHMID *et alii*). Mas também essa suposição é insustentável; a relação é bem mais complicada[1056]. Hoje se impõe paulatinamente a concepção também já antiga de que Barn 18-20 e Did 1-6 remontam a uma fonte comum, que somente pode ser deduzida. Considera-se como sendo essa fonte ou o não mais existente original grego da recensão latina dos Dois Caminhos, isso é, da

[1054] A análise de PRIGENT não leva adiante; cf. a recensão de H. STEGEMANN e suas excelentes observações metodológicas: *ZKG 73*, 1962, pp. 142-153.

[1055] WINDISCH discorre detalhadamente sobre isso, pp. 404-406 e MUILENBURG pp. 140-158.

[1056] WINDISCH, *loc. cit.*; por último, H. KÖSTER, pp. 131-136; J. P. AUDET, *La Didaché*, 1958, pp. 122-163.

"*Doctrina apostolorum*", uma paralela a Did 1-6.1 (*vide* § 58,1) existente em dois códices, ou um "Catecismo" protocristão da ética, semelhante à recensão anteriormente citada e que decerto remonta a um "Catecismo para Prosélitos" (WINDISCH, DIBELIUS, ALTANER, *et alii*), o qual, porém, possivelmente só existiu em tradição oral (KÖSTER). Em todo caso, esquema e conteúdo de Barn 18-20 não são criação original do autor de Barn, e, sim, material que veio a ele pela tradição.

5. *Autor, lugar e época da redação*

O autor é desconhecido; não menciona seu nome e também não indica com uma sílaba sequer que gostaria de ser considerado o companheiro de jornada de Paulo. Não sabemos por qual motivo se recorreu justamente a esse nome na tentativa de colocar o escrito sob a autoridade de um homem da geração apostólica. – A controvertida pergunta se o autor foi judeu-cristão ou gentio-cristão, não pode ser respondida nem com base no método exegético, nem com base nas citações que divergem da Septuaginta e se aproximam do texto hebraico, nem com base no teor de sua polêmica antijudaica; no entanto, referências sobre a conversão, nas quais ele se junta com um nós com aos endereçados, têm em vista uma conversão do gentilismo (14.5; 16.7); portanto, o autor deve ter sido, como seu público, gentio-cristão. Pertence ao estado dos "mestres" (1.8; 4.9), mas parece que desenvolveu sua atividade não apenas localmente.

De um escrito que utiliza amplamente o material tradicional e que está inteiramente fixado em seu tema, que ignora inteiramente seu ambiente histórico, pode-se deduzir apenas vagos indícios referentes a sua *época de redação.* O uso de ditos do Senhor não admite concluir pelo uso de um Evangelho canônico[1057]; isso, porém, se deve à matéria tradicional com a qual o autor trabalhou, e não permite uma datação precoce de Barn para o tempo em que ainda não existia Evangelho escrito. A menção dos "reis" em 4.4s., que se gostaria de compreender como alusão à história contemporânea, é improdutiva do ponto de vista cronológico, visto que não se sabe se a contagem deve começar por César ou por Augusto e como devem ser contabilizados os imperadores do "ano dos três imperadores"[1058]. A única referência a uma data mais ou menos utilizável encontra-se em 16.3s.: "Além disso, diz por outro

[1057] Cf. H. KÖSTER, p. 124-158.
[1058] Cf. no mais H. STEGEMANN, *ZKG 73*, 1962, p. 148s.

lado: 'Eis que os que destruíram este templo, eles o construirão (de novo)'. Isso está acontecendo (agora). Por que foi destruído pelos inimigos em conseqüência de sua guerra; agora também os próprios servos dos inimigos o reconstruirão." Como é totalmente improvável que o autor estivesse pensando no "templo espiritual", na Igreja, deve tratar-se aqui de uma alusão à história contemporânea, à construção do templo dedicado a Júpiter sob Adriano[1059]. Neste caso, Barn foi redigida depois do ano 130. Se Barn de fato já está sendo citado por Justino – no entanto sem indicar a referência – teríamos o ano 140 como *terminus ad quem*[1060]. Essa data, 130-140, é aceita em geral hoje.

Coisas ainda menos exatas podem ser ditas a respeito do *lugar da redação.* Muitas vezes se propõe Alexandria, por causa do método exegético que lembra Filo; esse método, porém, era praticado igualmente alhures, como o mostra, p. ex., Hebreus, e por isso não é um indício seguro para o local. No entanto, a afirmação de 9.6 de que "todo sírio e árabe, e todos os sacerdotes dos ídolos", bem como os egípcios seriam circuncidados, pode apontar o Egito como pátria de Barn[1061], visto que os sacerdotes egípcios realmente eram circuncidados, enquanto, porém, a afirmação de que todos os sacerdotes gentílicos o teriam sido não confere, sendo que o autor generaliza um costume egípcio. Um engano desses parece possível apenas se o autor conhece somente sacerdotes egípcios. A isso acresce o fato de que entre sírios e árabes a circuncisão de modo algum era prática geral[1062], o que excluiria a Síria como lugar da redação. A mais recente tentativa de localizar Barn na Síria foi empreendida com recursos insuficientes[1063]. WINDISCH se satisfaz com "a metade oriental do Império" (p. 413); no mais, se deverá desistir de uma determinação mais exata do lugar.

6. Observação final

Barn é certamente o documento mais singular da literatura cristã-primitiva, um caso isolado, difícil de ser enquadrado na história da época e histórico-teologicamente, improdutivo para questões histórico-eclesiásticas e histórico-constitucionais, pobre em seu próprio

---

1059 Cf. WINDISCH, 388ss.
1060 Cf. WINDISCH, p. 301; 328 *et passim*; H. STEGEMANN, *loc. cit.*, p. 149s.
1061 Assim WEINEL em KNOPF-LIETZMANN-WEINEL, *Einführung in das NT*, 5ª ed., 1949, p. 110.
1062 Cf. WINDISCH, p. 354s.
1063 Por PRIGENT, p. 142-145; em contrapartida H. STEGEMANN, *loc. cit.*, p. 148,150,152.

potencial, e por causa de sua associação de trivialidade com pretensão, é sem atração literária nem teológica. No entanto, poderia valorizar-se justamente em sua falta de autonomia. Se for possível reconquistar as tradições de erudição escriturística incluídas nela – sejam escritas ou orais – e enquadrá-las historicamente, ela se poderia revelar como fonte histórico-teológica de primeira ordem[1064].

[1064] Cf. WENGST, *Tradition und Theologie des Barn*, 1971.

CAPÍTULO VIII

EVANGELHOS APÓCRIFOS

§ 44. OBSERVAÇÃO PRELIMINAR

Literatura:

W. SCHNEEMELCHER, em HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *NT Apokryphen I*, 1959, pp. 1-51.

Com as obras de Marcos, Mateus, Lucas e João, a produção de Evangelhos de modo algum estava encerrada; pelo contrário, com eles ela apenas tinha começado e criou uma literatura quase a perder de vista. Chama-se essa literatura de evangelhos apócrifos – "apócrifos" em contraposição àqueles quatro que, no fim do séc. II, foram "canonizados" pela Igreja e que por isso se chamam "canônicos". A expressão "apócrifo" na verdade tem, nessa comparação, o sentido depreciativo de "inautêntico", ou até mesmo "herético"; no nosso contexto, porém, o termo deverá ser usado naturalmente em sentido neutro; ele é preservado apenas *faute de mieux* (por falta de um termo melhor). Antes que a Igreja escolhesse aqueles quatro Evangelhos como únicos textos admitidos para leitura nos cultos e como únicos testemunhos válidos a favor do "Senhor", todos os Evangelhos eram equivalentes na medida em que cada comunidade podia considerar e considerava aquele Evangelho ou livro sobre Jesus por ela usada como o verdadeiro Evangelho. A canonização dos quatro Evangelhos tinha conseqüências graves para os outros. Em primeiro lugar, acabou com a produção de Evangelhos no âmbito da Igreja (da "oficial"), e a literatura evangélica agora considerada apócrifa não só foi suprimida do culto, mas paulatinamente também do uso privado. Em círculos "heréticos" ou em círculos cristãos não inteiramente conformes eclesiasticamente, ambos os usos continuaram por mais tempo, mas com a vitória da Igreja oficial sobre essas seitas, também a literatura delas foi vítima da destruição quase completa.

Essa é a razão por que da abundância de evangelhos apócrifos, chegaram a nós apenas resíduos fragmentários[1065]. Estes apresentam, por um lado, como citações ou na maioria das vezes como excertos bastante curtos em escritores eclesiásticos, por outro lado como documentos originais encontrados na conservante areia do deserto do Egito. Mas também esses se encontram na maioria das vezes num estado de conservação bastante fragmentário, e muitas vezes não nos permitem enquadrá-los em determinado evangelho conhecido por seu título. Excetuando os chamados Evangelhos da Infância e a *Epistola Apostolorum*, que ocupam uma posição especial na tradição dos Evangelhos, o Evangelho de Tomé, de origem copta, é o único Evangelho apócrifo preservado integralmente. Na verdade, entre os textos de Nag Hammadi existem vários que têm o título "Evangelho" – p. ex., "Evangelho segundo Filipe", "Evangelho da Verdade" –, mas não pertencem ao gênero literário "Evangelho" ou a seus subgêneros; "Evangelho" significa aqui, quanto ao conteúdo, mensagem da salvação. Do conjunto dos evangelhos apócrifos fazem parte somente textos constituídos de tradições jesuínas (referentes a Jesus), seja de material de ditos ou de narrações, não importando se ostentam *expressis verbis* o título de Evangelho ou não.

O caráter fragmentário da tradição oferece duas grandes barreiras ao enfoque histórico-literário. Por um lado é difícil verificar a estrutura e o caráter literário de toda a obra com base em um único fragmento ou até mesmo de vários fragmentos de uma mesma obra. Por isso, por exemplo, na maioria dos casos não é mais possível constatar se e até que ponto um evangelho apócrifo como um todo tem parentesco com um evangelho ou vários evangelhos precedentes, se modifica um tipo precedente ou se representa uma criação própria – pontos de contato formais e objetivos em detalhes dizem pouco nesse caso. Dessa primeira barreira resulta a segunda: a dificuldade de um agrupamento literário condizente do material[1066]. Uma ordem cronológica de qualquer forma é impossível, mas também o ponto de vista histórico-traditivo não funciona neste caso. Por enquanto deve-se renunciar à tentativa de redesenhar linhas de desenvolvimento histórico-literárias nesse

---

[1065] Os escritores eclesiásticos nos deixaram uma enorme quantidade de títulos que mostra com que exuberância pululava a literatura evangélica apócrifa; como, porém, ela desapareceu quase por completo, não sabemos o que fazer com a maioria dos títulos. Cf. H. C. PUECH em HENNECKE-SCHNEEMELCHER I, p. 158ss.

[1066] Cf. as considerações de SCHNEEMELCHER, *loc. cit.*, p. 48ss.; além disso, M. DIBELIUS, *Geschichte der urchristlichen Literatur I*, 1926, p. 54s.

material. A ordem do material que segue está determinada por pontos de vista exteriores. Ela coloca a tradição oral (ágrafos, Evangelho segundo Tomé) no início e depois traz o material narrativo, em primeiro lugar o dos fragmentos anônimos seguidos dos fragmentos intitulados. A parte final é constituída dos chamados Evangelhos da Infância e dos Diálogos do Ressuscitado com seus Discípulos[1067]; início e fim da *Vita Jesu* já se constituíram desde cedo em pontos de apoio para uma formação de lendas que queria suplementar essa *vita* ("pré-história" (história da infância) em Mateus e Lucas; cristofanias pós-pascoais em Mateus, Lucas/Atos e João); mas esses complementos originais aparecem nas mencionadas "paralelas" apócrifas como criações tão volumosas e, sobretudo, independentes, que é preciso perguntar se querem dar continuidade àqueles complementos ou se devem ser compreendidos como ampliação, ou, antes, como uma dissolução da forma do Evangelho; por isso elas estão no final do presente capítulo[1068].

§ 45. ÁGRAFOS

Edições:

G. Klostermann, *Apokrypha II* (KIT 9), 8ª ed., 1929.
______, *Apokrypha III* (KIT 11), 2ª ed., 1911.
A. Rech, *Agrapha*, 1889, 2ª ed., 1906, reimpressão 1967.

Estudos:

W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl. Apocryphen*, 1909, p. 377ss.
J. Jeremias, *RGG I*, 3ª ed., 1957, cl. 177s. (bibliografia).
______, em Hennecke-Schneemelcher, *NT Apokryphen I*, 1959, p. 52ss. (bibliografia).
______, *Unbekannte Jesusworte*, 3ª ed., 1963 (bibliografia).

[1067] H. Köster rebate a existência de um gênero "diálogos" com fortes argumentos (*in*: H. Köster-J. M. Robinson, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, 1971, p. 179ss.; 187s.); o motivo pelo qual quero insistir em sua existência fica evidente abaixo no § 54.

[1068] A extensa e multiestratificada literatura de Pilatos não cabe mais no presente livro já por motivos cronológicos. Ela também tem, de certo modo, uma função suplementar: a de demonstrar a inocência de Jesus e a realidade de sua ressurreição; no entanto, faz isso na forma de uma documentação objetiva por meio de atas

H. J. ROPES, "Die Sprüche Jesu, die in den kanonischen Evangelien nicht überliefert sind" (*TU 14, 2*), 1896.
L. VAGANAY, *Dictionaire de la Bible,* Supplément I, 1928, p. 1, 1928, p. 159ss.

Ditos de Jesus que não constam nos quatro Evangelhos canônicos existem em grande número. Eles se encontram no próprio NT, em evangelhos e Atos dos Apóstolos apócrifos, como coleções em papiros, como citações avulsas em escritores eclesiásticos, em liturgias e ordens eclesiásticas, em textos gnósticos, no Talmude, no Alcorão e em autores islamitas. Costuma-se designar esses ditos de Jesus com o coletivo "ágrafos"; designa-se de ágrafo um "dito de Jesus, que foi transmitido somente fora dos quatro Evangelhos canônicos" (JEREMIAS[1069]). A designação não é muito apropriada, pois afinal esses ditos não nos foram legados "ágrafos", e, sim, apenas são "ágrafos" nos Evangelhos canônicos; mas a definição tradicional é aceitável por causa de sua concisão. De acordo com a definição costumeira, os ágrafos abarcam também os ditos de Jesus que são elementos de evangelhos apócrifos. Em princípio, nada há o que objetar a isso. No entanto, a definição mais restrita de L. VAGANAY – ágrafo é "todo dito isolado que é atribuído a Jesus pela tradição, mas falta nos Evangelhos canônicos"[1070] – deveria ser preferida; ela corresponde ao fato de que a absoluta maioria dos ágrafos foi transmitida isoladamente ou como coleção de ditos originalmente isolados, sem inserção num contexto narrativo, e ela toma em consideração o caráter literário e teológico dos evangelhos apócrifos, de cujo conteúdo os ditos de Jesus são parte integrante (também quando um desses ditos evangélicos apócrifos aparece isoladamente alhures, como acontece ocasionalmente).

O problema que domina a pesquisa dos ágrafos é a "classificação do material" sob o ponto de vista da questão da autenticidade, por meio de cuja resposta se espera conseguir novos conhecimentos sobre o

---

processuais, por uma carta de Pilatos ao imperador Cláudio (a parte constituinte mais antiga, à qual já se refere Justino, *Apologia* I 35; 48), por meio da indicação exata de datas e nomes, e semelhantes; portanto não com a ajuda de formas e situações evangélicas, e, sim, "de fora" com recursos da publicidade apologética "mundana". As verdadeiras atas de Pilatos são, aliás, a resposta cristã a atas de Pilatos gentílicas anticristãs, que foram compiladas sob o imperador Máximo Daza (311/312) e eram leitura obrigatória nas escolas (Eusébio, *Hist. Eccl.* IX 5,1; 7,1). Cf. F. SCHEIDWEILER em HENNECKE-SCHNEEMELCHER I, p. 330ss..

[1069] *RGG I,* 3ª ed., cl. 177.

[1070] *Lucas. cit.*, p. 162.

Jesus histórico. Os princípios metodológicos para isso foram expostos e aplicados por J. JEREMIAS[1071]. Por outro lado, a classificação do material sob o aspecto histórico litúrgico ainda não foi abordada. Mas um resultado da pesquisa realizada até agora também é pressuposto para ela: do número de ágrafos devem ser excluídos todos os ditos que representam, comprovadamente, variações de ditos canônicos de Jesus[1072], ou citações bíblicas ou extra-bíblicas atribuídas a ele por engano[1073]. Para a análise histórico-literária a questão da autenticidade é de ordem secundária. Mais importante é para ela o fato de terem sido passados adiante ditos do Senhor fora dos Evangelhos canônicos e que, de acordo com as respectivas necessidades, foram criados novos, bem como a pergunta como e por que motivo isso ocorreu. Para este trabalho de pesquisa histórico-literária JEREMIAS deu uma contribuição eminente com os mencionados princípios; só que é necessário aplicá-los, por assim dizer, no sentido inverso. No entanto, essa tarefa exigiria uma volumosa monografia.

É impossível oferecer aqui uma visão panorâmica da grande quantidade de ágrafos; os mais importantes são acessíveis em KLOSTERMANN (*Apocrypha III*, pp. 3-17), e aqueles que entram em cogitação como "historicamente valiosos" ("autênticos") foram compilados por J. JEREMIAS. Aqui queremos mencionar apenas alguns exemplos. Inicialmente aqueles que são transmitidos como variantes especiais de determinados escritos evangélicos: a perícope do trabalhador sabático, a qual se encontra, de acordo com Lc 6.5, no Códice D, um apotegma estilisticamente puro, e o diálogo entre o Ressuscitado e seus discípulos, que o Códice W traz inserido no final inautêntico de Marcos, entre Mc 16.14 e 15. Além disso, o "dito do Senhor" que se encontra no NT, mas que é transmitido fora dos Evangelhos, citado por Paulo em 1 Ts 4.16s., um dito apocalíptico, que representa um mini-apocalipse. Por fim sejam mencionados da literatura extra-canônica – excluídos os Papiros Oxyrhynchos 1, 654, 655 (*vide* p. 648, que fazem parte do Evangelho segundo Tomé – os seguintes ditos:

[1071] *Unbekannte Jesusworte, et passim,* sobretudo p. 32ss.

[1072] P. ex., Ap 16.15; cf. Lc 12.39s. par.

[1073] P. ex., 1 Co 2.9; Ef 5.14; 1 Pe 4.8 foram citados ocasionalmente como ditos de Jesus. – O presumido dito de Jesus At 20.35 ("Dar é mais bem-aventurado do que receber") é um provérbio comprovado em autores gregos e romanos (cf. E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte,* 5ª ed., 1965, p. 526 n. 5, e H. CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte,* 1963, p. 119).

Uma palavra profética: "Haverá divisões e brigas partidárias" (Justino, *Dial. 35,3*).

Uma profecia apocalíptica: "Dias virão em que crescerão videiras com 10.000 ramos, e cada ramo terá 10.000 ramificações, e cada ramificação terá 10.000 brotos, e cada broto 10.000 cachos de uva, e cada cacho terá 10.000 uvas, e cada uva dá, depois de espremido, 25 medidas de vinho. E quando um dos santos pegar as uvas, outra clamará: Eu sou melhor, pega a mim, louva o Senhor por meio de mim." (Pápias em Irineu, *Haer. V 33,3*)

Um dito sobre o seguimento dos discípulos no sofrimento: "Os que me vêem e querem alcançar meu reino têm que conquistar-me por tribulação e sofrimento" (Barn 7.11).

Um dito em primeira pessoa do singular ("eu"): "Quem está próximo de mim, está próximo do fogo; quem está longe de mim, está longe do reino" (Orígenes em *Jerem hom.* 20,3; também *ThEv* 82).

Um dito de sabedoria: "Jesus, sobre o qual esteja a paz, disse: O mundo é uma ponte. Passem por ela, mas não repousem sobre ela" (Inscrição árabe em um portal da Mesquita de Fathpur-Sikri, Índia).

§ 46. O EVANGELHO DE TOMÉ

Edições e traduções:

Evangelium nach Thomas, texto copta editado e traduzido por A. GUILLAUMONT, H. C. PUECH, G. QUISPEL, W. TILL e YASSAH 'ABD AL MASÎH, 1959 (*Editio princeps*).

K. ALAND, *Synopsis Quattuor Evangeliorum,* 1964, p. 517ss.

E. HAENCHEN, *Die Botschaft des Thomas-Evangeliums,* 1961.

J. LEIPOLDT, H. M. SCHENKE, *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag Hammadi,* 1960, p. 7ss.

H. QUECKE S. J., *in*: W. C. VAN UNNIK, *Evangelien aus dem Nilsand,* 1960, p. 161ss.

Relatos de pesquisas:

O. CULLMANN, *RGG VI,* 3ª ed., 1962, cl. 865s. (bibliografia).

E. HAENCHEN, *ThRNF 27,* 1961, p. 147ss.; 306ss. (bibliografia).

Estudos:

B. ALAND, "Kann das Thomasevangelium aus Edessa stammen?", *Nov. Test 12,* 1970, p. 284ss.

R. E. BROWN, "The Gospels of Thomas and St. John's Gospel", *NTS 9,* 1962/3, p. 153ss.
O. CULLMANN, "Das Thomasevangelium und die Frage nach dem Alter der in ihm erhaltenen Tradition", *ThLZ 85,* 1960, p. 321ss. (*in*: Idem: *Vorträge und Aufsätze,* 1966, p. 566ss).
J. DORESSE, *Les Livres secrets des gnostiques d'Égypte II.* L'Évangile selon Thomas, 1959.
R. M. GRANT, D. N. FREEDMAN, *Geheime Worte Jesu, 1960.*
A. GUILLAUMONT, "Sémitismes dans les logia de Jésus retrouvés à Nag-Hamâdi", *Journal Asiatique, 246,* 19 58, p. 113ss.
R. KASSER, *L'Évangile selon Thomas,* 1961.
H. KÖSTER, J. M. ROBINSON, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums,* 1971.
K. H. KUHN, "Some observations on the Coptic Gospel according to Thomas", *Le Muséum 71,* 1960, p. 317ss.
H. MONTEFIORE, "A Comparison of the Parables of the Gospel according to Thomas and of the Synoptic Gospels", *NTS 7,* 1960/1, p. 220ss.
_____, e H. E. W. TURNER, "Thomas and the Evangelists" (*SBT 35*), 1962.
H. C. PUECH, "Das Thomas-Evangelium" em HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *NT ApocryphenI,* 1959, p. 199ss.
G. QUISPEL, "Der Heiland und das Thomasevangelium", *VigChr 16,* 1962, p. 121ss.
_____, "The Syrian Thomas and the Syrian Makarius", *ib. 18,* 1964, p. 116ss.
_____, "The Gospel of Thomas' and the 'Gospel of the Hebrews'", *NTS 12,* 1965/6, p. 371ss.
W. SCHRAGE, "Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen" (*BZNW 29*), 1964; (bibliografia)
_____, "Evangelienzitate in Oxyrhynchus-Papyri und im koptischen Thomasevangelium", in: *Apophoreta,* Festschrift E. Haenchen (*BZNW 29*), 1964, p. 251ss.
R. McL. WILSON, "Gnosis im NT" (*Urban Taschenbücher 118*), 1971.

1. Descoberta e tradição

Entre os 13 códices de papiro coptas, que foram descobertos em 1945 ou 1946 por agricultores nas proximidades da cidadezinha do Egito superior Nag Hammadi e que agora se encontram no Museu Copta do Egito antigo, encontrou-se em um códice – NHC II, de acordo com a contagem mais recente –, o qual é, como os demais, um manuscrito coletivo, em segundo lugar, entre o apócrifo de João e do Evangelho de Filipe, um pequeno texto de 20 páginas, que se revelou como "O Evange-

lho segundo Tomé". Ele foi publicado pela primeira vez em 1956 juntamente com outras partes do achado pelo diretor do Museu Copta, PAHOR LABIB e seu colaborador Yassah 'Abd al Masîh em uma edição fotográfica e tornada acessível em geral em 1959 por um grupo de pesquisas internacional na *Editio princeps* com uma tradução inglesa, francesa, holandesa e alemã.

O grande interesse que se dedicou desde o início ao Evangelho segundo Tomé (= EvTo) mais do que a outros documentos do achado de Nag Hammadi, é perfeitamente compreensível: um novo "Evangelho", e um Evangelho completo – pois consta nele uma autêntica introdução e uma *subscriptio* – que não contém narrativas sobre Jesus, e, sim, exclusivamente ditos de Jesus, e em grande parte desconhecidos e estranhos, causaria fascinação. A literatura secundária sobre o EvTo multiplicou-se imensamente; mas a grande edição crítica, com introdução detalhada, que deve estar dedicada às perguntas filológicas, históricas e exegéticas, ainda falta (*Editio princeps,* p. VI).

O manuscrito é datado aproximadamente para o ano de 400; no entanto, especialidades paleográficas indicam que se trata de uma cópia de um original copta significativamente mais antigo. O texto do EvTo está redigido em um dialeto *sahídico* de cunho *akhmímico* e *subakhmímico.* Os ditos de Jesus são introduzidos com a expressão "Jesus disse" ou "Ele disse", às vezes também com "Os discípulos disseram", ou "perguntaram"; os editores dividiram o texto em 114 *logia* [= ditos] de acordo com essas fórmulas introdutórias, e essa numeração se impôs.

Já nos primeiros relatórios científicos – especialmente nos de H. C. PUECH[1074] – se esclareceu o seguinte sobre a tradição do EvTo e foi confirmado mais e mais desde então:

1) Sem que se o soubesse, já se possuía partes do EvTo nos Pap. Ox. 1, 654, 655. Pap. Ox. 654 corresponde a EvTo 1-6 (7?), Pap. Ox. 1 corresponde a EvTo 26-39; 77, 31-33 e Pap. Ox. 655 corresponde a EvTo 36-40. Os três Papiros de Oxyrhynchos não foram escritos pela mesma mão[1075], são, portanto, por sua vez cópias; como o mais antigo dos papiros é datado para o ano 200, o EvTo grego já deve ter existido no séc. II. A pergunta qual é a versão mais antiga, a copta ou a grega, foi decidida a favor da versão grega. No entanto, a versão grega que ficou preservada não pode

[1074] Seu resultado encontra-se em HENNECKE-SCHNEEMELCHER I, pp. 199-223.

[1075] Pap. Ox. 1 se origina de um códice, 655 de um rolo, e 654 é uma folha comprida em cujo anverso consta uma lista de terrenos; HAENCHEN, *ThR,* (1961) p. 155.

ter sido o texto de origem direta para a tradução copta; pois, por um lado, as duas versões diferem na ordem dos ditos (*vide acima* Pap. Ox 1) e depois ocasionalmente também no texto (p. ex., falta em EvTo 5 a linha do Pap. Ox 654: "... e nada sepultado que não ressuscitará")[1076]. Entre a versão grega e copta o EvTo teve um desenvolvimento.

2) O EvTo é idêntico com aquele que é mencionado por Orígenes (in *Loc. hom. 1*), por Hipólito (*Ref. V. 7.20*) e por Eusébio (*Hist. Eccl.* III, 25, 6), o qual, de acordo com heresiólogos da Igreja Antiga, estava em uso entre gnósticos e maniqueus e que ocasionalmente é mencionado em conexão com o Evangelho segundo Filipe (junto com o qual, aliás, também aparece no códice copta); PUECH mostrou a existência de citações, pontos de contato e vestígios em textos gnósticos e maniqueus. Portanto, o EvTo estava amplamente difundido e em uso por muito tempo.

3) O EvTo tem seu lugar na grande corrente da tradição tomística, a qual tem sua origem na Síria oriental[1077]. Pois somente aqui o apóstolo Tomé se chama "Judas Tomé"; nos Atos de Tomé aqui surgidos também está uma estranha denominação Ἰούδας Θωμᾶς ὁ καὶ Δίδυμος, que corresponde ao *incipit* do EvTo: "Dídimo Judas Tomé". No entanto, no NT se lê na maioria das vezes apenas Tomé, em João três vezes (11.16; 20.24; 21.2) Θωμάς ὁ λεγόμενος Δίδυμος (= "gêmeo", uma tradução do equivalente aramaico de Tomé). Na Síria oriental "Tomé" não foi tomado como nome, e, sim, como sobrenome, como se vê, a saber, de Judas; daí a forma extensa do nome. Judas é considerado aqui como o irmão gêmeo de Jesus (como, aliás, pode aparecer como sósia de Jesus nos Atos de Tomé) e como o apóstolo ao qual a Síria oriental deve o Evangelho. Assim ele é a pessoa de confiança no EvTo, à qual Jesus confia os mistérios (dito 13).

Com base nesses dados da tradição supõe-se que o EvTo surgiu por volta de meados do séc. II na Síria oriental; que ele chegou ao Egito ainda no mesmo século, onde foi traduzido no séc. III; que desde o séc. II gozou de grande predileção e de ampla difusão.

2. Caráter literário

Sobre o gênero não há dúvida. O EvTo é uma coleção de ditos e demonstra definitivamente que tais coleções de ditos de Jesus existi-

---

[1076] Detalhadamente sobre isso E. HAENCHEN, *ThR* 1961, p. 154ss.

[1077] Sobre isso H. C. PUECH, p. 205s.; H, KÖSTER, *Entwicklungslinien*, p. 118ss. Porém, B. ALAND, *loc. cit.*

ram no cristianismo primitivo não somente como registros eventuais para uso privado, e, sim, também como gênero literário com uso oficial, e demonstra, além disso, que a postulada fonte dos ditos Q não é "produto da fantasia"[1078], mas foi uma realidade. No entanto, o caráter literário do EvTo deve ser determinado ainda mais detalhadamente.

O próprio EvTo dá duas indicações sobre o modo como quer ser entendido. Inicialmente, logo no começo: "Estas são as palavras secretas, ditas pelo Jesus vivo e que Dídimo Judas Tomé registrou. E ele disse: Quem encontrar a explicação dessas palavras, não experimentará a morte", e depois na *subscriptio:* "O Evangelho segundo Tomé". Ele próprio se caracteriza como coleção de ditos, que deve ser entendida como "Evangelho". Possivelmente a *subscriptio* não tem a mesma idade que o *incipit*, de modo algum ela vem de gente de fora; em todo caso, "Evangelho" não tem conotação literária, e, sim, refere-se ao conteúdo: mensagem salvífica; e esse significado confere exatamente com o *incipit* e com o dito 1. Com KÖSTER, pode-se designar esse escrito – nesse sentido quanto ao conteúdo – como "Evangelho dos Ditos".

Do citado início do EvTo se deduz que se trata de uma instrução esotérica, e que Tomé exerce a função de portador e fiador dessa tradição secreta. É controvertido se com o "Jesus vivo" o autor tem em mente o Ressuscitado ou o Jesus terreno. No primeiro caso, o EvTo entraria na série dos escritos revelacionistas gnósticos, os quais, na forma de diálogos entre Jesus e um ou mais discípulos, desenvolvem ensinamentos secretos (p. ex., "O Livro de Tomé, o Atleta"[1079] e o apócrifo de João[1080]). É nessa categoria que o EvTo é enquadrado com freqüência; como comprovante serve, muitas vezes, "o primeiro livro de Jeú", no qual se fala recorrentes vezes de "Jesus, o vivo"[1081]. Mas a predicação "o vivo" também é atribuída ao "Pai" (dito 3; 37) e significa: o que possui e doa a vida. Além disso, nada no EvTo aponta para uma situação pós-pascoal, antes, todas as referências a situações existentes referem-se à vida terrena de Jesus[1082]. Além disso, faltam as características estilísticas daqueles escritos revelacionistas, especialmente a estruturação por pergunta e resposta; na verdade, existe um número considerável de diálogos, mas esses não determinam a composição do

[1078] J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*, 3ª ed., 1963, p. 10 n. 3.
[1079] PUECH, p. 223ss.
[1080] W. TILL, *in*: VAN UNNIK, p. 185ss.
[1081] W. TILL, in: *Koptisch-gnostische Schriften,* I. Band (v. I), 3ª ed., 1962, p. 257ss.
[1082] E. HAENCHEN, *loc. cit.*, p. 155s.; 317s.

EvTo, antes, seguem o estilo dos *apotegmata* sinóticos e servem de enredo para um dito de Jesus. Por fim, os ditos do EvTo se diferenciam quanto à forma e ao conteúdo das revelações secretas naqueles "diálogos"; no EvTo não se trata de instruções secretas que foram dadas explicitamente – de certo modo numa exposição clara e aberta; seus ditos são, antes, "ditos ocultos" no sentido de ditos codificados, os quais, segundo seu teor, não revelam nenhum mistério, mas cujo sentido secreto primeiro tem que ser encontrado pelo leitor ou pelo ouvinte (dito 1); daí a freqüência da "fórmula alternada": "Quem tem ouvidos, ouça"[1083]. Portanto o gênero do EvTo nada tem a ver com aqueles escritos revelacionistas gnósticos; ele transmite à posteridade ditos que Jesus proferiu ou teria proferido durante sua vida terrena, e é, nesse sentido, um paralelo a Q. Só que falta qualquer referência às demais atividades de Jesus, que são decisivas em Q (milagres) e especialmente a morte e ressurreição (a não ser que o dito 60 se refira à morte de Jesus). Mas enquanto Q – ainda que não integralmente, mas, não obstante, em parte – assume uma posição suplementar e crítica em relação à tradição jesuína e tem perspectiva escatológica, o EvTo não tem caráter suplementar; ele está à margem da história de Jesus e representa o "Evangelho" de modo autárquico, transmitindo os "ditos ocultos" do Jesus "vivo", sempre presente[1084].

Não se pode verificar um princípio de composição que ordenasse os ditos individuais segundo critérios temáticos. Somente palavras-chaves unem alguns ditos entre si em pequenas unidades; desse modo ocasionalmente também surgem agrupamentos temáticos (p. ex., ditos 58-61 em torno do conceito "vida"; além disso as parábolas do "reino", ditos 96-99). Mas na maioria das vezes as associações por palavras-chave são totalmente exteriores ("olho" dito 26; "pupila" dito 25), e em algumas passagens parece que apenas a consonância fonética com significado totalmente diferente do vocábulo copta, portanto a homonímia, estabelece a ligação (ditos 23 e 77)[1085]. As ligações por meio de palavras-chave mostram que grupos menores de ditos haviam sido transmitidos originalmente de modo oral. Composições maiores não foram criadas pelo autor ou redator, seu trabalho redacional parece ter-se restringido à coleção e compilação de material apropriado e, eventualmente, a intervenções em determinadas unidades.

[1083] Ditos 8,21,24,63,65,96.
[1084] Cf. H. KÖSTER, p. 156.
[1085] Ditos 33 e 77; cf. E. HAENCHEN, *ThR* 1961, p. 161s.

Em comparação com a fonte dos ditos Q, a qual, na verdade, também registra ligações por meio de palavras-chave, mas, não obstante, revela composições maiores e determinada ordem temática, o EvTo causa uma impressão mais arcaica com seu enfileiramento de ditos avulsos. Por outro lado, a menção do sujeito transmissor, ao qual, além disso, se atribui a posição suprema entre os discípulos (ditos 13), é um traço recente na história da tradição.

3. A questão das fontes

A questão das fontes, a pergunta de onde o EvTo copta tirou seus materiais continua controvertida, apesar do labor e da perspicácia investidos nesse problema. No que segue, exponho em breves traços a problemática e as mais importantes tentativas de solução.

O EvTo contém material de coleções, e isso de origem muito diferenciada. Mais ou menos a metade dos ditos tem paralelas mais ou menos próximas às dos sinóticos[1086], a outra metade consiste em parte de "ágrafos" já conhecidos anteriormente[1087], em parte de ditos de Jesus totalmente desconhecidos. Nesses dois últimos grupos encontram-se ditos 'do tipo sinótico', quer dizer, ditos que, de acordo com forma e conteúdo, poderiam constar nos sinóticos, e outro do tipo não-sinótico, cujo conteúdo é expressamente gnóstico. As matérias individuais são, portanto, heterogêneas. Esse estado de coisas, porém, é complicado pelo fato de que existem transições, quer dizer, "ditos sinóticos" que, na verdade, têm paralelas nos sinóticos, mas são trabalhadas com intensidade maior ou menor em sentido gnóstico, de modo que não se pode distinguir simplesmente entre ditos "sinóticos" e gnósticos. A isso acresce ainda a existência de duplicatas[1088]; essas confirmam – o que sob outros pontos de vista já havia sido mostrado a comparação com os Papiros Oxyrhynchos – que o EvTo copta também não é uniforme do ponto de vista literário, e deixa suspeitar que nele foram usadas coleções de ditos mais antigas[1089]. Esse complexo estado de coisas dificulta

---

[1086] Também se encontram reminiscências a João, p. ex., em ditos 19,38,92, *et passim*, cf. a coleção do material e sua discussão em R. E. BROWN, *NTS 9*, 1962/3, p. 155ss.

[1087] Uma compilação dos ditos no EvTo e suas paralelas ágrafas encontram-se em H. C. PUECH, p. 212-219, que, no entanto, lista aqui também textos que não eram considerados ágrafos até agora, mas que somente agora – com base no EvTo copta – devem ser considerados como citações ou reminiscências de ditos de Tomé.

[1088] P. ex., dito 5/6c; 21 meio/103; 22/106; 39/102; 41/70; 51;113; 56/80; 81;110; 87/112.

[1089] O. CULLMANN, *Vorträge*, p. 575ss.

a resposta à pergunta pelas fontes do EvTo, especialmente pela relação com os sinóticos (dependente ou independente).

OSCAR CULLMANN propôs em seu ensaio extremamente significativo do ponto de vista metodológico que se tratasse separadamente a pergunta por eventuais coleções anteriores e a pergunta pela origem dos ditos individuais e que se começasse com o primeiro. Com efeito, a segunda pergunta pode ser respondida metodologicamente com segurança, caso se consiga alcançar certeza sobre a estratificação literária do EvTo em sua forma atual.

O caminho para isso é uma espécie de crítica tendencial: será que se pode observar determinada tendência igual entre as duplicatas, talvez também entre a versão grega e copta, que leva à atual forma do EvTo? E isso significa, visto que, fora de dúvida, ele é gnóstico, uma tendência gnóstica.

CULLMANN a vê ativa entre as duas versões (na omissão da frase do Pap. Ox. 645,5) e mostra sua presença entre diversas duplicatas (entre ditos 48 e 106; entre ditos 113 e 57 e 3; entre ditos 80 e 110 e 56). Ele torna provável que as duplicatas procedem de coleções diferentes, mas afins, uma mais outra menos gnóstica, e chega à conclusão de que a segunda se originou da primeira, e que o redator aproveitou ambas; a mais antiga seria judaica-cristã gnóstica, como mostraria a concorrência de dito 12 (primado de Tiago) e dito 13 (primado de Tomé). CULLMANN considera provável, ainda que não possa ser provado, que na base da coleção mais antiga se encontra outra não-gnóstica, mais antiga ainda, a qual possivelmente representaria uma coleção parcial escrita, anterior a Q.

Infelizmente se pode constatar apenas indícios das coleções que se encontram na base do EvTo, mas não é possível reconstruir as próprias coleções – pelo menos por enquanto –, isso, porém, não é prova contra sua existência.

O procedimento de CULLMANN encontrou consideração, mas pouca continuação. Com a questão das fontes a pesquisa começa em geral com os *ditos individuais*, e o faz com aqueles que têm *paralelas sinóticas*, a fim de constatar se o dito individual é (literariamente) dependente dos sinóticos, ou se representa uma tradição dependente deles (se mais antiga ou mais recente é outra questão). Para exemplificar a problemática já referida: os ditos do EvTo têm pontos de contato com todos os três sinóticos, especialmente com Q, muito poucos com a matéria exclusivo de Mateus (p. ex., dito 93/Mt 7.6), em contrapartida,

surpreendentemente, muitos com o material exclusiva de Lucas. Eles mostram, quando combinam dois ou três ditos sinóticos num só, quase regularmente outra seqüência do que seus equivalentes canônicos[1090]. E o dito individual de Tomé raras vezes tem afinidade somente com um sinótico, mas também revela traços do co-referente, ou então se afasta de modo singular das paralelas sinóticas. Como se explica essa constatação complexa?

A resposta mais imediata e defendida com mais freqüência vai no sentido de que os ditos "sinóticos" do EvTo são dependentes dos sinóticos. Ela já se oferece por razões cronológicas e tem a vantagem de evidenciar as tendências gnósticas com base em intervenções literárias. Mas ela também implica consideráveis dificuldades. É preciso pressupor que o autor ou os autores do EvTo queria ou queriam 1) um escrito no estilo de Q, e 2) vasculharam, para esse fim, os Evangelhos narrativos na busca de ditos apropriados e que os teriam arrancado de seu contexto e 3) que ele ou eles os teria(m) modificado conscientemente por meio de inversões, conflações, inserções e omissões, a fim de poder tomá-los a serviço da finalidade gnóstica da antologia. E é preciso explicar essas modificações até em detalhes fraseológicos. Quem mais avançou nesse sentido foi R. M. GRANT[1091]; ele tentou comprovar essa técnica de modificação no uso da escrita dos naassenos e no EvTo, o qual, aliás, Hipólito associa com os naassenos. Em muitos casos, porém, essa explicação falha e com isso torna-se duvidosa como tal; pois, se seus pressupostos fossem corretos, também teriam que ser aplicados de modo conseqüente e total. Uma demonstração mais empírica para a dependência do EvTo dos sinóticos foi empreendia por W. SCHRAGE[1092], ao demonstrar uma grande familiaridade dos respectivos ditos com traduções coptas dos Evangelhos – sobretudo da *sahídica,* mas também da *bohairídica.* É difícil rebater sua argumentação, mas restam dúvidas. Uma vez porque o surgimento paulatino da tradução *sahídica* é datado para o séc. II, a da *bohairídica* para o séc. IV/V; essas datações, todavia se baseiam em conjeturas e poderiam, com base no EvTo, ser antecipadas se sua averiguação o sugerisse; mais diante do atual estágio da pesquisa textual, as concordâncias inegavelmente comprovadas não podem ser declaradas com certeza como dependência do

[1090] P. ex., dito 21,22,45,47,48,76,90, 02-95.
[1091] *The secret sayings of Jesus according to the Gospel of Thomas,* 1960.
[1092] *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen,* 1964.

EvTo das versões coptas dos Evangelhos – todavia também não o inverso[1093]. A essa objeção em princípio se junta a objeção prática em face da complexidade de diversos ditos: como explicar o fato de que se misturam não apenas elementos sinóticos, mas também versões coptas textualmente diferentes? Em uma publicação posterior, W. SCHRAGE[1094] formulou sua tese com mais cautela: acha "que o tradutor se apoiou, onde pôde, numa conhecida versão copta do Evangelho... Se essa familiaridade do tradutor com uma versão copta do Evangelho remonta a uma forma já fixada literariamente, é difícil de dizer; por causa da brevidade das citações é mais provável que o tradutor tinha essa tradução copta no ouvido, ou na memória em vez de em suas mãos". Mas mesmo assim a relação do EvTo grego com os sinóticos continua uma pergunta aberta.

Visto que o complexo resultado da pesquisa dos ditos sinóticos no EvTo dificilmente pode ser explicado por suposição de uma reformulação literária dos sinóticos, a *tese da independência* ganha maior probabilidade. Ela é defendida em duas versões. A primeira foi fundamentada por G. QUISPEL: o material sinótico do EvTo se originaria do Evangelho Hebreu, tudo mais do Evangelho Egípcio[1095]. Essa construção realizada com muita fantasia pode ser considerada como eliminada pela convincente crítica de E. HAENCHEN[1096]. A outra versão conta com uma ou várias coleções de ditos como fonte, que é independente tanto dos Evangelhos sinóticos quanto da fonte de ditos que se pode reconstruir com base em Mateus e Lucas, mas que representam algo como formas preliminares e fenômenos paralelos de Q. (Não se trata das duas coleções supostas por CULLMANN como pré-estágios do EvTo; no entanto, pode-se fazer perfeitamente uma ligação delas com a coleção não-gnóstica, que CULLMANN pressupõe ter servido de base para o pré-estágio mais antigo.). Essa é a opinião de R. McL. WILSON[1097] e H. KÖSTER[1098], com diferenças nos detalhes. Se com o último se supõe que Tomé reproduz pequenas coleções de ditos, que foram acolhidos em parte por Q, mas aos quais, por outro lado Lucas e Marcos tinham acesso direto, os pontos de contato entre o EvTo e os sinóticos poderiam ser explicados mais facilmente por meio da teoria da independência.

[1093] Parece que H. KÖSTER, p. 122 n. 45 propõe essa inversão.

[1094] *Apophoreta,* Festschrift E. Haenchen, p. 251ss.; a citação p. 267s.

[1095] *VigChr 11,* 1957, p. 187ss.

[1096] *ThR* 1961, p. 162-169.

[1097] *Studies in the Gospel of Thomas,* 1960.

[1098] *Loc. cit.*, pp. 118-134; 155-173; a citação a seguir: p. 126s.

Vem em apoio da hipótese da independência o fato de que diversos ditos do EvTo dão a impressão de serem mais originais do que suas paralelas canônicas, e se aproximam daquela forma que foi postulada como original pela pesquisa crítico-literária e histórico-formal[1099]. Se e em que medida semitismos, desde que sejam reconhecíveis no texto copta, podem contribuir para a verificação da matéria antiga e de sua forma original, ainda haveremos que ver[1100]. – Melindroso é o fato de que também a teoria da independência tem que operar com grandes incógnitas – aqui as pequenas coleções – assim como a teoria de dependência tem que operar com outras incógnitas – métodos exegéticos e manipulações literárias. Mas como hipótese de trabalho, parece que ela é a que melhor corresponde ao conteúdo complexo de determinados ditos.

Sobre a *origem do restante do material* pode-se fazer apenas conjeturas. A ocorrência do dito 2 no Evangelho Hebreu, do dito 17 em 1 Co 2.9, do dito 22 e 37 no Evangelho Egípcio, do dito 99 no Evangelho Ebionita e do dito 104 no Evangelho Nazareno naturalmente não diz que o EvTo os tirou dali, e, sim, apenas que estamos diante de tradições iguais ("material migrante"). É possível que os ditos do tipo "sinótico" dos grupos 2 e 3 (da divisão feita acima), devam ser atribuídos às pequenas coleções, ou à tradição oral direta. O material não-sinótico desses dois grupos não pode ser derivado literariamente, e, sim, apenas de modo bem vago "histórico-espiritualmente": de círculos ascético-gnósticos ("encráticos").

4. Gêneros no Evangelho de Tomé

Todos os gêneros do material discursivo que ocorrem no EvTo também estão na tradição sinótica, mas nem todos que estão nesta ocorrem naquele. Esta ausência é elucidativa. Tomamos a divisão em gêneros de BULTMANN como fio condutor.

Parece que os *apotegmas* estão representados, visto que existem numerosos ditos em forma de diálogo. A iniciativa parte, na maioria

[1099] Isso vale sobretudo para o dito 31 (Jesus disse: Nenhum profeta é aceitável em seu povoado. Nenhum médico cura aqueles que o conhecem) = Pap. Ox. 1, 6 em comparação com Mc 6.4s. par, e para o dito 64 (parábola da grande ceia) em comparação com Mt 22.1-10/Lc 14.16-24. Se o dito 65 (parábola dos vinhateiros maus) e o dito 76 (parábola da pérola) preservaram o original, parece-me duvidoso.

[1100] Confiram-se os trabalhos de A. GUILLAUMONT e K. H. KUHN. Metodologicamente importante é a observação de CULLMANN de que é necessário distinguir entre aramaísmos verdadeiros e influências da língua siríaca (*loc. cit.*, p. 585s).

das vezes, "dos discípulos"[1101], às vezes de alguém mencionado nominalmente[1102], uma vez de pessoas de fora não identificadas[1103], três vezes do próprio Jesus[1104]. Nunca, porém, o comportamento de Jesus ou o dos discípulos serve de motivo para esses diálogos, raras vezes se indica a situação (dito 13, 22, 60, 100), em parte alguma uma "cena ideal", "debates" faltam inteiramente, "*apotegmas* biográficos" faltam quase por completo[1105]; em contrapartida, "diálogos didáticos" aparecem com freqüência. Nos outros ditos dialogados, a palavra dos discípulos serve apenas para motivar a Jesus a narrar uma parábola. Por isso se pergunta se é realmente possível falar de *apotegmas* no EvTo e se não seria preferível satisfazer-se com a designação "*diálogo*". Raros são os debates com o mundo exterior, os "diálogos didáticos" tratam de regras da comunidade e da disciplina numa parte ínfima, antes, são, na maioria dos casos – como também as parábolas e ditos "Eu" (primeira pessoa) –, instrução secreta para os discípulos. Os diálogos têm seu lugar vivencial na instrução interna.

Dentre os "ditos do Senhor" propriamente ditos, estão representados com bastante freqüência os "*provérbios de sabedoria*" (*logia* no sentido mais restrito) – afinal trata-se aí do gênero constitutivo para coleções de ditos. Muitos têm paralelas sinóticas[1106]. Uma comparação das formas iria longe demais; no entanto, ela evidenciaria as mesmas diferenciações desse gênero no EvTo como nos sinóticos. Em vez disso, um exemplo de provérbios de sabedoria gnósticos até agora desconhecidos: "Jesus disse: Quem conheceu o mundo, encontrou um cadáver. E o mundo não é digno daquele que encontrou em cadáver" (ditos 56; cf. 80).

Na categoria "*ditos proféticos e apocalípticos*" constata-se uma considerável redução no EvTo em comparação com a tradição sinótica. Faltam as profecias apocalípticas propriamente ditas, e mesmo lá onde aparentemente existe uma delas (dito 111), o elemento apocalíptico está neutralizado. Além disso faltam todos os ditos sobre o Filho do Homem vindouro[1107]. Em contrapartida encontram-se muitas palavras

---

1101 Ditos 6,12,18,20,24,37,51,113,43,53,60,99, provavelmente também 91,100,104.

1102 Maria, 21; Simão Pedro, 114; (Salomé, 61b).

1103 Dito 72 (75).

1104 Dito 13,22; dito 61 cabe aqui somente condicionalmente, visto que a palavra de Jesus em 61a nada tem a ver com as palavras subseqüentes de Salomé.

1105 Dito 99. Em dito 43,61,91, porém, temos ditos "Eu" (primeira pessoa do singular), em dito 79 um macarismo (bem-aventurança).

1106 Ditos 26,31-35;39,41,45,47,67,92-94.

1107 Cf. H. KÖSTER, p. 157ss.; o "Filho do Homem" aparece somente no dito 86, numa variante do dito de Mt 8.20/Lc 9.58.

proféticas que têm suas paralelas nos sinóticos[1108]. Interessantes são os macarismos[1109] (bem-aventuranças) e ais[1110]. Uma parte também poderia ser contada entre os provérbios de sabedoria, visto que não estão referidos tão rigorosamente, como em Jesus, ao reino de Deus vindouro – inclusive onde falam do "reino" – e com freqüência parecem encontrar-se na tradição sapiencial do judaísmo; como, porém, todos têm conotação soteriológica, é melhor contá-los entre os ditos proféticos. Confiram-se os dois macarismos (bem-aventuranças):

> "Disse Jesus: Bem-aventurados os solitários e eleitos, pois vocês encontrarão o reino, porque são dele (e) para lá voltarão" (dito 49).
> "Os discípulos disseram a Jesus: Dize-nos como será nosso fim. Disse Jesus: Acaso vocês já descobriram o começo, para perguntarem pelo fim? Pois lá onde está o começo, lá também estará o fim. Bem-aventurado é aquele que estará no começo, e ele conhecerá o fim e não experimentará a morte" (dito 18; cf. também 10).

É fácil reconhecer a reinterpretação do "reino". Aliás, na alternação da 3ª e da 2ª pessoa no dito 49 se vê (como também alhures ocasionalmente) que os macarismos (bem-aventuranças) não são construídos num estilo puro. Como exemplo para os ais[1111]:

> "Disse Jesus: Ai da carne que depende da alma; ai da alma que depende da carne" (dito 112; cf. 87).

Não são muito numerosos os "*ditos sobre a Lei e as regras para a comunidade*". Eles se encontram em duas coleções menores com três ditos em cada uma (ditos 14 e 99-101), no mais, espalhados por todo o livro[1112]. Citemos o dito 14:

> "Disse-lhes Jesus: Quando jejuarem, criarão um pecado para vocês; e quando orarem, serão condenados; e quando derem esmola, farão algo de ruim a seus espíritos; e se forem a qualquer país e andarem pelas

[1108] P. ex., dito 5,6,16b,21b,103,21c,41,46,52,111,54,61a,68,69,79,91.
[1109] Ditos 7,18,19,49,54,58,68 (bis) 79,103.
[1110] Ditos 87,102,112.
[1111] O ai contra os fariseus dito 102 (cf. dito 39; aqui sem o "ai") toma o dito de Jesus Mt 23.13/Lc 11.52, mas lhe dá outra fundamentação: "Jesus disse: Ai deles, dos fariseus, pois se comparam a um cão deitado no cocho do gado; pois não come, nem deixa o gado comer". O exemplo do cachorro no cocho dos animais é de uma fábula de Esopo.
[1112] P. ex., ditos 25,27,42,53,55,89,95.

regiões, se forem acolhidos, comam o que se lhes oferece, curem os doentes entre eles. Pois o que entra pela boca de vocês não os tornará impuros. Mas o que sair da boca de vocês, isso é o que os tornará impuros".

Quanto ao tema dos ritos judaicos, cf. ditos 27 e 56, sobre a questão da pureza, dito 89, sobre a instrução para a missão cf. os ditos sobre o discipulado: 55, 99 e 101. De certo modo uma caracterização geral da atitude perante o mundo e no mundo dá a ordem de Jesus: "Disse Jesus: "Vivam de passagem!" (dito 42).

Entre os *ditos em primeira pessoa ("Eu")* do EvTo faltam as predições da paixão e os ditos do Filho do Homem dos sinóticos. Paralelas sinóticas encontram-se somente nos ditos 10, 16 e 90; naturalmente também se pode incluir aqui os mencionados ditos aos discípulos. Os demais são novos e soam a "João" – p. ex., dito 28:

> "Disse Jesus: Eu estava no meio do mundo e lhes apareci na carne. Encontrei a todos embriagados, e não encontrei entre eles nenhum sedento, e minha alma sentiu dores por causa dos filhos dos homens, porque são cegos em seu coração e não enxergam que vieram vazios ao mundo (e) também tentam conseguir sair vazios do mundo. Agora, na verdade, estão embriagados. Depois que digerirem o vinho, eles se converterão".

Dois ditos em primeira pessoa ("Eu") (dito 61 e 77) lembram os de João, mas não representam fórmula de reconhecimento de João, e, sim a fórmula de identificação:

> "Disse Jesus: Eu sou a luz que está acima de todos eles. Eu sou o Todo. O Todo procedeu de mim e o Todo chegou a mim. Rachem um (pedaço de) lenha, eu estou aí. Ergam a pedra, e vocês me encontrarão" (dito 77).

Nos ditos em primeira pessoa ("Eu") do EvTo, Jesus se caracteriza como o Revelador, que traz a redenção da ilusão do mundo (dito 28), faz do ser humano um indivíduo (dito 23) e – o que é a mesma coisa – o leva a encontrar o "reino", o "descanso", a si mesmo (dito 3,113).

As *parábolas* estão abundantemente representadas. Ao lado das que são conhecidas dos sinóticos[1113], o EvTo traz algumas desconhecidas

[1113] Ditos 9,20,21b,103,57,63,65,76,109; transformações evidentes: ditos 8,96,107.

até agora, mas que também apresentam caráter sinótico[1114]; além disso, um grande número de ditos figurativos[1115]. Ambos os grupos das parábolas propriamente ditas são igualmente interessantes. O primeiro, porque algumas delas causam a impressão de serem mais antigas do que seus equivalentes sinóticos, de sorte que se manifestou, muitas vezes, a opinião de que as respectivas parábolas de Tomé representariam a versão original, ou possibilitariam reconstruí-la[1116]; mas não é possível conseguir certeza. As parábolas desconhecidas até agora poderiam perfeitamente ser de Jesus do mesmo modo como as que têm paralelas sinóticas, mas, quanto à originalidade de sua versão, estão sujeitas às mesmas dúvidas. Dentre as formas das parábolas sinóticas falta a parábola narrativa; em contrapartida estão representadas parábolas no sentido mais restrito e parábolas narrativas que, porém, não se deixam distinguir pelo início com nominativo ou dativo. Ocasionalmente as parábolas são reunidas em pequenas coleções (ditos 63-65; 96-98). Um grupo especialmente importante para o EvTo é formado pelas parábolas do "reino" (ditos 20,57,76,96-98,107-109). Queremos reproduzir a mais singular, a parábola do "autor de um atentado":

> "Disse Jesus: O reino do Pai se compara a alguém que quer assassinar um homem poderoso. Puxou a espada em sua casa (e) a encravou na parede, a fim de testar se sua mão seria forte (o bastante). Depois assassinou o poderoso" (dito 98).

O escopo é o mesmo que na parábola da construção da torre e dos preparativos para a guerra (Lc 14.28-32), o auto-exame; o fato de que serve de modelo uma figura duvidosa tem sua analogia no administrador infiel e do juiz injusto (Lc 16.1ss.; 18.1ss.); sob ambos os aspectos a parábola poderia constar no mínimo em Lucas, ou até mesmo ser "autêntica".

5. Temas teológicos e posição histórico-teológica

Literariamente o EvTo é complexo e histórico-traditivamente multiestratificado, por isso ele resiste a uma caracterização teológica e a

[1114] Ditos 40,97,98.
[1115] P. ex., ditos 32-35,45,73-75, etc.
[1116] Assim, p. ex., Dito 75 (pérola) e – porque lhe faltam os traços ou seus acréscimos alegorizantes – no dito 9 (semeador), 57 (joio), 64 (grande ceia) e 65 (vinhateiros maus).

coloca diante de tarefas metodológicas difíceis: Deve-se partir da redação final gnóstica e dos ditos claramente gnósticos, ou da reformulação dos ditos sinóticos individuais? Abstraindo do fato de que o segundo procedimento está onerado pela incerteza da questão das fontes, corre-se em ambos os caminhos o risco de se uniformizar demasiadamente o EvTo (tal como, inversamente, se lhe faz injustiça igualmente quando se o vasculha exclusivamente com o intuito de encontrar nele *ipsissima verba Jesu*). Por enquanto ainda me parece precoce uma caracterização "da" teologia e "do" EvTo, se é que ela é possível de algum modo. Por isso queremos agora – com todas as reservas – tratar somente de alguns temas que se distinguem caracteristicamente da pregação do Jesus histórico – até onde podemos reconhecê-lo.

Inicialmente chama a atenção o recuo da expectativa futura. Ele não se manifesta apenas na falta de descrições apocalípticas e dos ditos a respeito do Filho do Homem, os quais, de qualquer modo, deverão ser formações da comunidade, mas também no conceito central da pregação de Jesus, o reino de Deus, que no EvTo ocorre com freqüência como "o reino" ou "o reino do Pai", ou do "céu". Enquanto na pregação de Jesus o reino de Deus é primariamente futuro, e presente apenas em determinados sinais e na obediência do indivíduo, no EvTo o aspecto futuro do reino tem apenas importância subordinada, se é que é de alguma importância. À afirmação futura de que o discípulo "entra" no reino, que o "encontra", corresponde a afirmação pretérita de que o discípulo "é do reino" (dito 49). O acento recai sobre a presentificidade do Reino:

> "Disseram a ele seus discípulos: O reino, quando virá? (Disse Jesus): Ele não virá na expectativa. Não se dirá: Ei-lo aqui! ou: Ei-lo ali, e sim, o reino do Pai está estendido sobre a terra e os homens não o enxergam" (dito 113, cf. 4 e 51).

O EvTo radicalizou o aspecto da presença do conceito do reino de Jesus a tal ponto que chega ao extremo do espiritualista; e às vezes parece que o retorno ao "reino" não pressupõe apenas a concepção gnóstica da preexistência das almas, e sim, que o "reino" é correlato do si-mesmo divino do discípulo (= do gnóstico)[1117].

[1117] Cf. ditos 27,49,11; "encontrar o reino" = "conhecer o Pai" = "encontrar a si mesmo"; cf. E. HAENCHEN, *Die Botschaft des Thomasevangeliums*, p. 42ss.

Muito singular é a compreensão do discipulado no EvTo. Designa o discípulo várias vezes de "solitário" (ditos 16,49,75) ou como "único" (ditos 4,22,23). Inicialmente, a fundamentação é exterior, de que a vinda de Jesus provoca inimizade entre os homens (dito 16; cf. 10) e que o discipulado significa desligamento de relações familiares; mas essa individualização está fundamentada na natureza da palavra de Jesus e na concepção da salvação (ditos 4,22,23); "solitário" e "eleito" são conceitos intercambiáveis (ditos 49,75). Não há dúvida de que aqui o EvTo acolheu elementos essenciais do conceito de discipulado de Jesus. Não obstante, porém, pode-se perceber um deslocamento: a liberdade do mundo na concepção de Jesus tornou-se uma negação ascética do mundo, e, apesar do mandamento do amor ao próximo (dito 25) e da ordem para a missão (dito 14), quase não se percebem vestígios de uma formação de comunhão no EvTo, o discipulado parece ser constituído de "solitários".

Não existe uma cristologia explícita no EvTo, embora existam vestígios claros da concepção da preexistência e da ubiqüidade[1118]. Naturalmente, o significado salvífico de Jesus é inegável – análogo à proclamação do Jesus terreno. Mas Jesus não é a pessoa histórica, e, sim, o Revelador atemporal. A salvação está encerrada em suas "palavras secretas" (*incipit*); mas ela tem que ser encontrada pela interpretação correta (dito 1). Apesar dessa des-historização está reconhecido e preservado o caráter decisório do apelo de Jesus: "Disse Jesus: Quem está próximo de mim, está próximo do fogo; quem está longe de mim, está longe do reino" (dito 82).

Histórico-teologicamente muitas linhas convergem no EvTo e dele para outros escritos, sem que possa ser associado a determinado grupo. As raízes se estendem até a proclamação de Jesus, a círculos cristãos-judaicos gnósticos (talvez à Transjordânia); ele tem seu lugar na veneração de Tomé acentuadamente gnostizante da Síria oriental, onde decerto também está a origem das tendências ascéticas (encráticas) do EvTo. Também existem algumas ligações com concepções valentinianas (p. ex., a da "câmara nupcial", dito 75). Mas na biblioteca de Nag Hammadi o EvTo parece ser um estranho; por enquanto ainda não conhecemos seus "verdadeiros parentes".

[1118] Ditos 28,30,77.

§ 47. FRAGMENTOS DE EVANGELHOS DESCONHECIDOS

Edições e traduções:

K. ALAND, *Synopsis, vide* índice, p. 584s.
H. I. BELL-T. C. SKEAT, *Fragments of an Unknown Gospel,* 1935; adicionalmente: M. DIBELIUS, *DLZ 57,* 1936, p. 3ss.; K. F. W. SCHMIDT-J. JEREMIAS, *ThBl 15,* 1936, p. 34ss.; H. I. BELL-T. C. SKEAT, *ib.*, p. 72ss.
B. P. GRENFELL-A. S. HUNT, *Fragment of an Uncanonical Gospel from Oxyrhynchus,* 1908.
J. JEREMIAS-W. SCHNEEMELCHER, em HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *NT Apokryphen I,* 1959, p. 56ss. (bibliografia).
E. KLOSTERMANN, "Apocrypha II", *KIT 8,* 3ª ed., 1929.
H. B. SWETE, "Zwei neue Evangelienfragmente", *KIT 31,* 2ª ed., 1924.

Estudos:

C. H. DODD, "A New Gospel", in: *NT Studies,* 1953, p. 12ss.
J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte,* 3ª ed., 1961.
G. MAYEDA, *Das Leben-Jesu-Fragment Papyrus Egerton 2,* 1946 (bibliografia).

Enquanto com o EvTo chegou até nós pelo menos uma coleção completa de ditos de Jesus, dos evangelhos "apócrifos" nos ficaram preservados apenas fragmentos, em parte como citações em escritores eclesiásticos, em parte como textos originais em folhas de papiro ou em pergaminho, que vieram à luz desde o final do século passado (sc. séc. XIX) no Egito por meio de escavações ou outras descobertas. Seu freqüente mau estado torna difícil recuperar seu texto e impossível determinar o volume da obra da qual procedem os fragmentos. No caso dos fragmentos a serem tratados aqui também não é possível determinar por meio de títulos ou outros fragmentos a quais evangelhos conhecidos devem ser agregados. Mesmo assim esses "fragmentos de evangelhos desconhecidos" são histórico-literariamente elucidativos.

Alguns fragmentos de papiro considerados remanescências de evangelhos foram identificados em outra parte, ou foi reconhecido, por outras razões, que não cabem aqui[1119]. No caso do chamado Fragmento de Faijum é duvidoso se pertenceu a um Evangelho-Livro ou a uma

[1119] Cf. SCHNEEMELCHER, p. 56s.

coleção de ditos. Ele reproduz Mc 14.27,29-31 não em forma narrativa, e, sim, numa abreviação que visa inteiramente a predição da negação; por causa de sua "abreviação em estilo redacional", M. DIBELIUS quis atribuí-lo a uma coleção de ditos de Jesus[1120].

1. O Papiro Egerton 2

Começamos com o manuscrito mais antigo dessa categoria, com o Papiro Egerton 2, publicado pela primeira vez em 1935. Ele se constitui de 2½ folhas escritas dos dois lados, conforme pesquisas paleantológicas ele é de meados do séc. II, portanto, é apenas um pouco mais novo do que o mais antigo manuscrito neotestamentário que possuímos até agora, o Papiro 52, de inícios do séc. II, que contém algumas linhas de Jo 18. Quase tanto como a Antigüidade, surpreendeu o fato de que as folhas são parte de um códice, não de um rolo; esse fato demonstra o uso precoce do códice, portanto da forma de livro entre os cristãos. O fragmento contém 4 ou 5 histórias sem muita interligação entre si; o livro era constituído, se é que se pode tirar conclusões do fragmento para o todo, da tradição de "perícopes", como os Evangelhos canônicos.

O conteúdo: A. Diálogo de Jesus com "especialistas da Lei" e "líderes do povo" sobre uma transgressão da Lei cometida por ele (com palavras de Jo 5.39,45-9.29). – B. Tentativa vã de prender a Jesus e de lapidá-lo (provavelmente a conclusão da perícope precedente). – C. Cura de um leproso (semelhante a Mc 1.40-44 par). – D. A questão dos impostos (semelhante a Mc 12.13-17 par). – E. Uma perícope totalmente desconhecida, que infelizmente está especialmente prejudicada e que só deixa reconhecer que Jesus "deixou" os discípulos "embaraçados" com uma "pergunta estranha" e que realizou um milagre no Jordão, ao que parece para ilustrar suas palavras[1121]:

> (linha 60-75): "O grão de trigo) ... (60) ... oculto em um lugar ... foi colocado embaixo e se tornou invisível ... sua abundância inestimável? Quando, porém, aqueles estavam perplexos diante de sua pergunta estranha, (65), pelo caminho Jesus foi até a margem do (rio) Jordão, estendeu (sua) mão direita, (en)cheu-a com ... e semeou ... no (70) ... E depois ... água ... E ... diante (de seus olhos) trouxe fruto ... muito ... para ale(gria) (?) ...".

[1120] *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 2ª ed., 1933, p. 160s.
[1121] Tradução de J. JEREMIAS, em HENNECKE-SCHNEEMELCHER I, p. 60.

O que caracteriza esse fragmento é a ligação de elementos joaninos, sinóticos e "apócrifos". Não somente o fato de que histórias avulsas dessa procedência são enfileiradas; também o emprego das palavras e o estilo são mistos. Os trechos joaninos contêm vocábulos que não ocorrem em João, mas nos sinóticos[1122]; na perícope sinótica do pagamento do imposto estão inseridas expressões joaninas[1123]. O fragmento revela contatos com todos os quatro Evangelhos canônicos.

Do ponto de vista da história da tradição, as duas perícopes sinóticas revelam um estágio avançado[1124]. Na história da cura, na verdade, faltam genuflexão, toque do doente e ordem de guardar segredo, mas a história da enfermidade está ampliada por um traço novelístico (o doente – de acordo com a variante mais provável – se contaminou no albergue em outros leprosos). O diálogo sobre o pagamento do imposto está ampliado por uma palavra de repreensão (de Lc 6.46) e com a citação de LXX de Is 29.13 (de Mc 7.6s. par), e, sobretudo, generalizado no interesse da parênese ("aos reis" em lugar de "ao imperador" "César"). Também aponta para um estágio posterior o tratamento "Mestre Jesus"; a designação de Jesus como "o Senhor" em narrativas já se encontra em Lucas e João, e depois no EvPe.

As semelhanças e diferenças do fragmento com os Evangelhos canônicos não podem ser explicadas do uso literário direto desses livros, embora tivesse existido a possibilidade de tal uso; pois João era conhecido no Egito desde o início do séc. II, conforme mostra Pap. 52, e os sinóticos devem ter sido conhecidos, conforme mostram as assonâncias literais. Mas justamente o tipo das coincidências literais, sobretudo a passagem de uma expressão a outra, a uma palavra que consta em lugar distante ou num outro evangelho exclui um uso literário. Como essa transição é introduzida normalmente por meio de palavras-chave, J. JEREMIAS conclui[1125] que o autor conheceu todos os quatro Evangelhos "canônicos", mas os reproduz de memória. O fragmento confirma a velha noção "de que também a tradição escrita foi transmitida preponderantemente "de modo oral", a saber, por leitura no culto, na doutrina, em reuniões das comunidades – e depois, naturalmente, por meio de retransmissão do que se ouviu a outros. Desse modo, tradição oral e escrita corriam lado a lado, e acontecia uma influência e um

[1122] Comprovações detalhadas em JEREMIAS, *ThBl 40*, p. 43s.

[1123] "Sabemos que vieste de Deus (Jo 3.2); pois o que fazes (te) dá testemunho ... (Jo 5.3c ou 10.25) ..."

[1124] Isso foi destacado especialmente por DIBELIUS, p. 4s.

[1125] *Loc. cit.*, p. 41ss.

enriquecimento constante da tradição oral – que continuava existindo – pela tradição escrita"[1126]. Mas também inversamente: A tradição já fixada por escrito, mas reproduzida oralmente, foi modificada em sua transmissão oral não apenas por reminiscências, mas também por meio de necessidades da prática da narração e necessidades da comunidade (cf. as modificações histórico-traditivas mencionadas). O Pap. Egerton é um comprovante claro para a influência recíproca de tradição oral e escrita.

Ele mostra quão pouco a literalização do material da vida de Jesus por Marcos, seus sucessores e João estancou a tradição oral de Jesus. Como não conhecemos nem o volume nem a estrutura desse Evangelho desconhecido, não podemos determinar com mais exatidão sua relação com os outros Evangelhos. Não obstante, é possível reconhecer que o esquema cronológico e geográfico nem de Marcos nem de qualquer outro evangelho conhecido era normativo[1127]. Assim como na configuração da perícope individual, também na composição do toda a tradição já existente por escrito não tinha validade compulsória.

Isso também transparece nos *fragmentos do Pap. Ox 1224*[1128]. Trata-se igualmente de um códice, mas com paginação. À página 175 se encontra uma reprodução aproximada de Mc 2.16s., à página 176 dois ditos de Q, dos quais o primeiro se aproxima mais de Mt 5.44, o segundo mais de Lc 9.50 do que a respectiva paralela, e um "ágrafo": "O que hoje está distante, amanhã estará próximo de vocês". Também aqui uma liberdade relativa em relação ao teor e uma liberdade absoluta em relação à seqüência narrativa dos Evangelhos há muito canonizados à época da redação do Papiro (início do séc. IV).

A pergunta se o Pap Egerton 2 contém tradição mais antiga e possivelmente mais confiável do que os Evangelhos "canônicos" foi respondida negativamente por críticos e conservadores. Infelizmente nada de seguro podemos dizer sobre o caráter literário de todo o Evangelho. Pode ter sido um "Evangelho de cunho joanino" (JEREMIAS), mas de acordo com o fragmento, esse cunho era bastante significativo – maior do que nas partes preservadas do EvPe –, de modo que talvez constituiu um elemento constitutivo. Mas também os elementos "apócrifos", lendários não seriam de pouca importância para a determinação do cará-

---

[1126] JEREMIAS, p. 44.

[1127] Cf. a seqüência da cura de um leproso (Mc 1.40ss. par), a questão do imposto (Mc 12.1ss. par), a cena no Jordão; adicionalmente DIBELIUS, p. 9s.

[1128] Texto em KLOSTERMANN, *Apocrypha II*, 26; traduções e maiores informações sobre o Papiro em SCHNEEMELCHER, em HENNECKE-SCHNEEMELCHER I, p. 72s.

ter literário, tanto seu volume quanto sua espécie; mas até mesmo a respeito destas é impossível emitir um juízo, porque a cena no Jordão é interrompida no ponto mais interessante.

2. O Papiro Oxyrhynchos 840

O Pap. Ox. 840 não é um papiro, e sim uma folha de pergaminho de um códice em miniformato (8,5 x 7 cm)[1129], confeccionado por volta do ano de 400 e escrito de ambos os lados (ao todo 45 linhas), conforme o conteúdo, uma folha de um Evangelho-livro. A idade do texto em si não pode ser constatada. Ele contém duas perícopes no estilo sinótico (ambas se desenrolam em Jerusalém). A primeira forma a conclusão de um "discurso" de Jesus, no qual adverte os discípulos contra procedimentos injustos, do contrário os atingiria castigo eterno, a exemplo dos "malfeitores".

A segunda perícope descreve o conflito de Jesus com o sumo sacerdote fariseu (Levi?) no "hagneutério" (provavelmente no átrio dos israelitas) do templo. Formalmente trata-se de uma controvérsia em dois tempos. O sumo sacerdote interpela a Jesus por que andava pelo "hagneutério" com seus discípulos observando os utensílios sagrados sem ter observado os preceitos rituais de purificação. Jesus responde com a contrapergunta se ele, o sumo sacerdote, seria puro. Esse responde afirmativamente, dizendo que se teria banhado no tanque de Davi e vestido trajes brancos limpos, e somente depois disso teria vindo para cá. "Então o Salvador lhe disse:

> Ai de vocês, cegos, que não enxergam! Tomaste banho em água jogada fora, no qual dia e noite estão deitados cães e porcos, e te lavaste e esfregaste a pele exterior, a qual também as prostitutas e tocadores de

[1129] Esse formato menor não é singular, especialmente não entre os achados de Oxyrhynchos. O formato menor até agora conhecido é o Códice Mani de Colônia (*P. Coln. inv.* nr. 4780): 4,5 x 3,5 cm. As razões para livros em formato pequeno são diversas: bibliofilia, comodidade no manuseio, facilidade para ser escondido (no caso de obras proibidas; a maioria desses livros em miniatura são Bíblias ou partes dela), mas também o uso como amuletos e dotes sepulcrais. Cf. A. HEINRICHS-L. KOENEN, "Ein griechischer Mani-Codex", *Zeitschrift für Papyrologie u. Epigraphik 5*, 1970, p. 105ss. (bibliografia). Desde a análise de E. PREUSCHEN (*ZNW*, 1908, p. 11ss.) se supõe que o Pap Ox. 840 serviu de amuleto, e isso com razão: para bibliofilia e comodidade formato e letra eram pequenos demais, e por volta do ano 400, os livros sagrados cristãos não corriam mais risco nem eram perigosos.

flauta ungem, lavam, esfregam e arrebicam, a fim de provocar o desejo dos homens, por dentro, porém, estão cheios de escorpiões e de (mal)dade (de toda espécie). Eu, porém, e (meus discípulos), dos quais afirmas que não teríamos im(ergido, nós estamos im(ersos) na água (viva...), que desce do (...M)as ai daqueles ..."[1130].

A temática da verdadeira pureza lembra Mc 7 e Mt 23 e parece que também formalmente se trata de uma composição semelhante (uma controvérsia ampliada a um "discurso"). A "autenticidade" da cena e do discurso, que JEREMIAS defende com entusiasmo[1131], é um assunto que deve ficar em aberto por ora. Histórico-literariamente mais importante é o fato de que o Pap. Ox 840 representa, quanto à forma e ao conteúdo, uma variante perfeitamente independente, ainda que mais trivial, de textos sinóticos correspondentes. Se for permitido tirar conclusões do fragmento para o todo, pode-se falar de um "evangelho desconhecido do estilo sinótico" (JEREMIAS); mas seu conteúdo e forma é desconhecido.

Até onde podemos enxergar diante da fragmentariedade da tradição, pode-se constatar o seguinte: 1) formalmente se impôs a maneira de Marcos de encadear soltamente unidades menores; 2) mostra-se a tendência de ligar matérias conhecidas e já fixadas por escrito uma com a outra[1132] e de enriquecê-las por elementos novos da tradição oral (Pap. Egerton 2, Pap. Ox 840 e EvPe) sem, no entanto, pretender criar literariamente uma "harmonia dos Evangelhos".

§ 48. O EVANGELHO DE PEDRO

Edições:

K. ALAND, *Synopsis, vide* índice, p. 585.
U. BOURIANT, *Mémoires publiées par les membres de la mission archéologique française en Cairo,* Tom IX, 1892 (*editio princeps*).
E. KLOSTERMANN, "Apocrypha I" (*KIT 3*), reimpressão 1933.

[1130] Tradução de J. JEREMIAS, em HENNECKE-SCHNEEMELCHER I, p. 58.
[1131] *Coniectanea Neotestamentica XI*, 1947, p. 97ss.; *Unbekannte Jesusworte,* p. 50ss.
[1132] Isso também parece ser o caso no Pap. Cairensis 10735, que faz uma combinação com partes das histórias da infância de Mt 1 e Lc 2 (KLOSTERMANN, *Apocrypha II*, p. 24; HENNECKE-SCHNEEMELCHER I, 73s.) – se o papiro realmente se origina de um Evangelho-Livro.

Estudos:

O. CULLMANN, *RGG V,* 3ª ed., 1961, cl. 260 (bibliografia).
M. DIBELIUS, "Die alttestamentilichen Motive in der Leidensgeschichte des Johannes- und Petrusevangeliums", *Botschaft und Geschichte I,* 1953, p. 221ss.
A. HARNACK, "Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus" (*TU IX*), 2ª ed., 1893.
C. MAURER, "Petrusevangelium", in: E. HAENCHEN – W. SCHNEEMELCHER, *NT Apokryphen I,* 1959, p. 118ss.
J. A. ROBINSON,-M. R. JAMES, *The Gospel according to Peter and the Revelation of Peter,* 1892.
K. L. SCHMIDT, "Kanonische und apokryphe Evangelien und Apostelgeschichten" (*AThANT 5*), 1944, p. 37ss.
L. VAGANAY, *L'Évangile de Pierre,* 1930 (bibliografia).

1. Descoberta e tradição

O EvPe foi descoberto em 1886/87, juntamente com fragmentos gregos do Apocalipse de Pedro e do Livro de Enoque em Akhmim (Egito Superior) na sepultura de um monge cristão, e logo publicado diversas vezes. Ele foi dividido simultaneamente (1892) por A. HARNACK em 60 versículos, e por J. A. ROBINSON em 14 capítulos; em caso de citações ou remissões uso a contagem de HARNACK. Segundo indícios paleantológicos, o manuscrito é do séc. VIII/IX. Trata-se no caso de um fragmento: ele contém a história da paixão e da ressurreição, mas começa no meio de uma cena e conclui com uma frase incompleta; as ornamentações antes e depois evidenciam que também o copista não dispunha mais de textos maiores. Sobre volume e estrutura do texto nada sabemos. Mas o texto pretende ser da autoria de Pedro; no final se diz:

> "Eu porém, Simão Pedro, e André, meu irmão, pegamos nossas redes e fomos ao mar, e estava conosco Levi, o filho de Alfeu, ao qual o Senhor..." (60, cf. 26s., 59).

A descoberta foi sensacional. Pois até então se tinha conhecimento da existência de um EvPe da tradição da Igreja Antiga somente através de observações de Orígenes[1133] e de Eusébio[1134], mas que não traziam citações dele e que levavam a desconfiar que eles mesmos não o haviam

[1133] *Comm. in Mt 1, 17.*
[1134] *Hist. Eccl. III,* 3; 23.

lido. A única coisa concreta que se sabia dele foi o relato de Eusébio (*Hist. Eccl. VI*, 12) sobre o bispo Serapião de Antioquia (ca. 200), o qual inicialmente autoriza a leitura do EvPe na comunidade de Rossos, a pedido de membros da comunidade, mas que, decorrido algum tempo, a havia proibido, depois que ele mesmo o havia lido, e o fez com a fundamentação de que "na verdade, a maior parte do conteúdo do Evangelho fazia parte da correta doutrina do Salvador, mas que havia sido acrescentado algo de mandamentos", de modo que estaria sendo usado por heterodoxos e promoveria especificamente a concepção dos docetas. Serapião registrou sua crítica num documento, do qual Eusébio cita. Desde então o EvPe faz parte dos *antilegômena*.

Há consenso de que no caso deste e no caso do fragmento de Alkhmim se trata do mesmo EvPe. Isso, na verdade, não pode ser demonstrado, mas também não pode ser contestado. A identidade do título em todo caso nada diz. Na combinação do fragmento com as informações de Eusébio se exige cautelosa discrição, especialmente no que diz respeito ao "docetismo". Se o fragmento faz parte do EvPe indiciado por Serapião, então se haveria de constatar que ele estava em uso no final do séc. II na Síria e no Egito ainda no séc. VIII/IX, mas que "entre Eusébio e a época de nosso manuscrito ... (falta) qualquer notícia independente da existência do Evangelho"[1135].

2. Conteúdo

O fragmento começa com o final de uma cena: Como ninguém dos judeus, nem "o rei Herodes", nem alguém dentre "seus juízes" quis lavar as mãos, Pilatos teria encerrado a sessão, e Herodes teria dado a ordem para a execução de Jesus (1s.).

Esse relato pressupõe que havia precedido a narrativa sobre um interrogatório de Jesus, no qual Herodes desempenhou uma função decisiva, e sobre o gesto de Pilatos de lavar as mãos. Na segunda cena, José, "o amigo de Pilatos e do Senhor", pede providencialmente o corpo de Jesus para o sepultamento. Pilatos encaminha o pedido a Herodes, que o confirma com a referência a Dt 21.22s (3-5). Depois da breve descrição dos maus tratos infligidos a Jesus (6-9), segue a grande cena da crucificação (10-20). Essa coincide nos traços básicos com os relatos dos Evangelhos canônicos, mas contém duas peculiaridades importantes. Em primeiro lugar, o silêncio de Jesus durante todo o desenrolar

[1135] HARNACK, p. 5.

dos acontecimentos; "Ele, porém, silenciou, como se não sentisse nenhuma dor" (10). E depois o teor da exclamação de Jesus no momento da morte: "Força minha, força (minha), tu me abandonaste" (19). Da próxima cena, na qual Jesus é tirado da cruz e sepultado (21-24) deve ser destacado que, quando o corpo de Jesus foi colocado no chão, se desencadeou um tremendo terremoto, mas também que o eclipse de três horas sobre a Judéia chegou ao fim. A próxima unidade (25-27) relata sobre a reação à crucificação: autoconhecimento e pressentimento de desgraça entre os "judeus, anciãos e sacerdotes", e medo entre os discípulos, que se escondem, porque se quer prendê-los por causa de sua suposta intenção de incendiar o templo, e que agora jejuam, se entristecem e choram até o sábado.

As três narrações seguintes revelam, por meio de sua minuciosidade, o especial interesse do autor na ressurreição de Jesus. Inicialmente se relata que os doutores da Lei, fariseus e anciãos solicitam a Pilatos guarda militar da sepultura para o período de três dias e que ele atende esse pedido, que os soldados fecham a sepultura com uma grande pedra e a selam sete vezes (28-33). Segue depois a descrição da ressurreição (34-49). Na noite do sábado para o dia do Senhor

> fez-se ouvir uma voz alta no céu 36. e viram o céu aberto, e dois homens descendo de lá numa intensa luz e aproximaram-se da sepultura. 37. Aquela pedra, que fora colocada na entrada de sepultura, começou a rolar por si mesma e se afastou para o lado, a sepultura se abriu e os dois jovens entraram. 38. Quando aqueles soldados viram isso, acordaram o comandante e os anciãos – pois também esses estavam presentes na vigília – 39. E enquanto contavam o que havia acontecido, vêem saindo de novo da sepultura três homens e os dois apoiando aquele outro, e seguindo-lhes uma cruz 40. e viram a cabeça dos dois alcançarem até o céu, mas a cabeça do que era guiado por eles pela mão passando além dos céus. 41. E ouviram uma voz do céu clamando: "Pregaste aos falecidos", 42. e da cruz soou a resposta: "Sim". 43. Aqueles agora ponderaram entre si irem para contarem isso a Pilatos. 44. E enquanto ainda deliberavam, vê-se novamente o céu se abrindo e um homem descendo e entrando na sepultura".

O soldados relatam os acontecimentos a Pilatos, e esse lhes ordena, a pedido dos anciãos, que guardassem silêncio sobre o acontecido. A terceira narrativa relata a cena da sepultura vazia na manhã do dia do Senhor (50-57). Maria Madalena e suas amigas encontram a sepultura aberta e sentado nela um jovem que lhes anuncia a ressurreição

de Jesus, depois do que elas fogem apavoradas. De uma notificação aos discípulos nada é dito. Em vez disso se conta que depois da festa dos pães asmos os discípulos – "nós, os doze discípulos do Senhor" – teriam ido para casa, quer dizer para a Galiléia (58s.). A próxima frase, na qual Pedro fala na primeira pessoa, aparentemente deveria introduzir o relato sobre uma aparição do Ressuscitado no "mar" (Lago de Genezaré), mas permanece inacabada.

3. Caráter literário e teológico

O traço que mais chama a atenção nesse fragmento, do ponto de vista literário, é o aparecimento do "eu" do suposto autor na narrativa, e o fato de que escreve no papel de Pedro (26s.; 59s.). Algo semelhante ainda não se encontra nos Evangelhos mais antigos. (Nem mesmo em Jo 19.35); a transmissão das tradições recebidas na primeira pessoa do singular mostra que aqui foram adotados costumes "literários", e que o EvPe é um produto relativamente tardio[1136]. Sua atribuição a Pedro quer colocá-lo sob a autoridade do príncipe dos apóstolos e remediar com isso a falta evidentemente muito sentida, a ausência de relatos do discípulo mais proeminente de Jesus sobre o Mestre, uma carência que Pápias tentou remediar por meio de sua teoria de Marcos como secretário de Pedro.

Também alhures o EvPe se revela como produto tardio[1137]. Ele pressupõe os quatro Evangelhos "canônicos" (ainda não o cânon dos quatro Evangelhos) e faz uso deles.

Como base para a narrativa preservada serve o relato de Mateus; o gesto de Pilatos de lavar as mãos (1), a guarda e o lacre da sepultura (29ss.), o fato de que (não o modo!) o processo da ressurreição é descrito (44), o acordo no sentido de silenciar a ressurreição (47ss.), são detalhes que têm suas paralelas somente no material exclusivo de Mateus. No material exclusivo de Lucas dois traços importantes têm suas analogias: o aparecimento de Herodes Antipas no processo contra Jesus e sua amizade com Pilatos (1-5), e a palavra de um dos criminosos (13s.). Empréstimos de Marcos devem ser a fuga e o silêncio das mulheres (57); a ida dos discípulos para a Galiléia (58s.) corresponde a Marcos e Mateus. Afinidades com João encontram-se na datação do dia da morte (5), na menção da praxe de se quebrar as pernas do executado (14), a pregação

---

[1136] Cf. M. DIBELIUS, *Geschichte der urchristlichen Literatur I,* 1926, p. 58.
[1137] Sobre isso em detalhes: VAGANAY, pp. 43-82.

das mãos (21), na expressão: "Ele foi para o lugar de onde foi enviado" (56) e no modo distanciado como Pedro fala dos "judeus" (*et passim*).

Alguns episódios dos relatos canônicos, porém, faltam, também alguns de Mateus; o autor fez uma seleção e não quis compilar uma harmonia dos Evangelhos, e, sim, oferecer um relato próprio (isso ele devia a seu papel de Pedro); de acordo com a crítica das fontes, não se pode subdividir completamente sua exposição.

Ela também se revela secundária do ponto de vista histórico-tradi-tivo. Aqui deve ser mencionada, p. ex., a ampliação de temas individuais assumidos: o tratamento "irmão Pilatos" (4), o nome do centurião da guarda do sepulcro: Petrônio (31), a séptupla selagem da sepultura (33), a conversa entre as mulheres durante a ida ao túmulo (52ss.), etc. Sobretudo, porém, isso vale para o relato da ressurreição, que descreve o próprio processo e isso como evento mítico: a voz do céu, o céu aberto, a descida de dois anjos[1138], seu reaparecimento com uma terceira figura, Jesus, a desmesurada altura dos três, a autonomia da cruz, o tema da pregação no reino dos mortos – isso não é uma continuação dos relatos pascoais primitivos, tão discretos na questão do como, e, sim, representa algo novo em relação a eles. Revela-se não apenas um prazer exagerado no miraculoso-fantástico, e, sim, sobretudo um deslocamento do interesse teológico da cruz para a ressurreição.

Não obstante, o fragmento também contém elementos arcaicos, conforme o demonstrou M. DIBELIUS. São referências ao AT, não na forma de citações introduzidas por fórmulas introdutórias, e, sim, na forma pela qual determinados acontecimentos da paixão são narrados com palavras bíblicas.

Os exemplos mais importantes: Na descrição da flagelação de Jesus é dito: "... eles o colocaram sobre um tribunal e disseram: Julga com justiça, ó rei de Israel" (7); esse traço que não ocorre em outra parte, recorre a Is 58.2 ("exigem de mim juízo justo"); na descrição do eclipse durante a crucificação, é dito: "Muitos andavam por ali com lâmpadas, porque pensavam que era noite" (18); com isso o narrador se refere a Is 59.9s.

Essa maneira de descrever a paixão de Jesus com a ajuda de palavras vétero-testamentárias sem fórmulas de citação é histórico-tradi-

[1138] A suposição de que se trata de Moisés e Elias não convence, pois esses não seriam apresentados como "jovens" (37); são anjos, como "o belo jovem" na sepultura (55).

tivamente mais antiga do que a prova escriturística explícita, ela representa a forma mais antiga de como a paixão era descrita, mas também quer mostrar o cumprimento de profecias vétero-testamentárias na paixão e em seus detalhes. Com DIBELIUS, se deverá atribuir esses elementos arcaicos à influência da tradição oral da pregação. O fragmento contém elementos antigos e novos, ele é complexo literária e teologicamente.

Na pergunta pelo caráter teológico do EvPe é preciso ocupar-se em primeiro lugar com a pergunta por seu "docetismo". Os traços que são reclamados para ele são ambíguos, eles podem mas não precisam ser compreendidos doceticamente:

> 1) "Ele, porém, silenciou, como se não sentisse dor" (10) pode ser compreendido como sinal da incapacidade de sofrer, mas também como sinal da firmeza. 2) O grito de agonia: "Força minha, força (minha), tu me abandonaste" (19) pode significar a separação docética do ἄνω Χριστός do Jesus terreno, mas também pode ser a correção de Mc 15.34, porque o abandono de Jesus por Deus causava escândalo. 3) A expressão ἀνελήμφθη (15) pode ser interpretada como ascensão desde a cruz, mas também pode significar simplesmente morrer[1139]. Outros traços – o terremoto quando o corpo de Jesus é colocado no chão (21); a cruz que anda e fala (39,43) – na verdade são de natureza mitológica, mas não especificamente docéticos[1140].

Uma determinação inequívoca se o EvPe é docético ou não, naturalmente é algo precário, visto que possuímos somente um fragmento. Mas este abarca sempre a paixão e a ressurreição, portanto aquelas passagens, nas quais o docetismo terá que se revelar antes de mais nada. Naturalmente os traços mencionados podiam ser interpretados por docetas no sentido que lhes convinha – mas qual dos quatro Evangelhos canônicos não foi interpretado conforme sua compreensão por docetas e outros gnósticos? A meu ver, o EvPe não parece seguir a uma tendência docética. Pois do contrário seria incompreensível por que o autor empenha tanto esforço para demonstrar a realidade da ressurreição.

No entanto, de acordo com 56 ("ele foi para o lugar do qual havia sido enviado") parece estarmos diante de uma cristologia da preexistência, e que com a ligação de preexistência e material da vida de

---

[1139] Como ἀνάλαμψις SlSal 4.18; cf. tb. Lc 8.51.

[1140] Cf. VAGANAY, p. 139s.; 259s.; 299; 302s.

Jesus o EvPe dá continuidade à tradição "joanina", uma ligação, no entanto, cuja ocorrência também pode ser demonstrada alhures, p. ex., no início do séc. II e em Inácio de Antioquia, ainda que não na forma de um Evangelho-livro. Chama a atenção o fato de que nosso fragmento nunca menciona o nome de Jesus e que na narração usa conseqüentemente o título "o Senhor" (13 vezes). As outras predicações cristológicas que ocorrem no fragmento são usadas exclusivamente pela parte não-cristã: a inscrição da cruz: "o rei de Israel" (11), também como saudação de escárnio (7), do mesmo modo "filho de Deus" como escárnio (6.9); mas essa predicação também aparece na confissão dos guardas da sepultura, que substitui a aclamação do centurião sob a cruz (Mc 15.39 par): "Verdadeiramente ele foi o Filho de Deus" (45), e é repetida por Pilatos (46). O criminoso designa a Jesus de "salvador dos homens" (13). A predicação Filho de Deus já deve ter sido importante na parte perdida do EvPe, do contrário ela não poderia ser usada como expressão de escárnio, e provavelmente tem sentido de preexistência cristológica.

Com base no fragmento preservado, o caráter teológico do EvPe pode ser deduzido apenas parcialmente. O fragmento revela um forte interesse no miraculoso e mitológico, e, sobretudo, uma tendência contra "os judeus". A essa tendência se devem muitos traços característicos: o fato de que Herodes pronuncia a sentença condenatória e dá a ordem da execução de Jesus, e que, por outro lado, Pilatos é desonerado da culpa o máximo possível (46) e até parece estar do lado dos cristãos (3: "José, o amigo de Pilatos e do Senhor"). Se no fundo disso se encontram motivos políticos não pode ser decidido com segurança com base nesse texto preservado. Este coloca o peso totalmente na culpa dos judeus e no "grande mal que causaram a si mesmos" (25); cf. a singular palavra 48. Com isso o EvPe se encontra numa antiga tradição de polêmica cristã contra os judeus, cujo testemunho literário mais antigo se encontra em 1 Ts 2.15.

É lamentável que do EvPe ficou preservado somente esse fragmento. Seria interessante saber qual o volume que teve esse Evangelho, o quanto foi complexo seu caráter – se, p. ex., a influência de João foi tão forte como no Pap. Egerton 2 – e até que ponto ia a ficção autobiográfica por meio do uso da primeira pessoa do singular e do plural – na cena da negação, por exemplo. Sobre os efeitos históricos do EvPe pouco se pode dizer. Mas evidentemente alguns temas dele – a desoneração de Pilatos em detrimento dos judeus, o papel de José e o da pregação de Jesus no hades – entraram no Evangelho de Nicodemos.

§ 49. O EVANGELHO DOS NAZARENOS

Edições.

K. ALAND, *Synopsis*, cf. p. 585.
E. KLOSTERMANN, Apocrypha II (*KIT 8*), 3ª ed., 1929.

Estudos:

B. BISCHOFF, "Wendepunkt in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter", *Sacris Erudiri 6*, 1954, p. 189ss.
E. LOHSE, *RGG IV*, 3ª ed., 1960, cl. 1385s. (bibliografia).
P. VIELHAUER, em HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *NT Apokryphen I*, 1959, p. 75ss. (bibliografia.).

1. Tradição e linguagem

Epifânio e Jerônimo mencionam um Evangelho redigido em língua "hebraica" (i.é., aramaica ou siríaca) que estava em uso entre os nazarenos, os judaico-cristãos sírios na Beréia celessíria (Alepo). Jerônimo, que traz muitas citações dele, o identifica com o Evangelho dos Hebreus. Mas sem razão. Pois Eusébio e Hegésipo fazem distinção exata entre o Evangelho dos Hebreus e o Evangelho "sírio"[1141]. Por esta e por outras razões é preciso fazer distinção entre os dois livros[1142]. O Evangelho dos Nazarenos (= EvNa) também é testificado por uma série de manuscritos de Evangelhos medievais como τὸ Ἰουδαϊκόν; alguns deles trazem citações dele na margem como paralelas às passagens de Mateus. Outras citações encontram-se em obras exegéticas da Idade Média; se naquele tempo o Evangelho ainda era acessível diretamente, ou se as citações procediam de coleções de interpretações bíblicas e comentários não se pode mais determinar. Às vezes esse enquadramento de cada um dos fragmentos é incerto[1143].

O EvNa aparentemente não tinha título próprio. Ele é caracterizado por perífrases ("o Evangelho usado pelos nazarenos", e semelhantes), ou também por designação de sua língua ("siríaca", "judeu"); primeiro em textos medievais se encontra o título "O Evangelho dos

[1141] Eusébio diz a respeito de Hegésipo: "Ele cita tanto do Evangelho segundo os Hebreus, quanto do (Evangelho) sírio". *Hist. Eccl. IV* 22, 8, e em outra passagem fala "do Evangelho (difundido) entre os judeus em língua hebraica" (*Teofania* IV, 12).
[1142] HENNECKE-SCHNEEMELCHER I, p. 86s.
[1143] Sobre os critérios *vide* em HENNECKE-SCHNEEMELCHER I, p. 90ss.

Nazarenos". Todas essas designações são de gente de fora. Os próprios nazarenos não tinham necessidade de uma denominação diferenciadora nesse sentido; ele era o único Evangelho que usavam.

Em que idioma semita (aramaico ou siríaco) ele estava redigido, não pode mais ser verificado com segurança. Também é controvertido se ele foi concebido originalmente nessa linguagem semita ou se está traduzido do grego, o que me parece o mais provável[1144]. O EvNa mostra um parentesco íntimo com Mateus (que também já fora percebido na Igreja Antiga e ocasionalmente havia levado à afirmação de que ele seria a versão "hebraica" original de Mateus); mas por razões metodológicas o problema desse parentesco deveria ser rigorosamente diferenciado da pergunta pela linguagem original do EvNa.

2. Volume e caráter literário

Que o EvNa se assemelhava a Mateus em volume e conteúdo mostram sobretudo as versões do *Judaikon*, que vão da tentação até a paixão, mas também os fragmentos preservados, os quais se distribuem sobre o mesmo espaço de tempo. O fato de faltar uma citação das histórias pascoais pode ser acaso. A existência da "pré-história" (relatos da infância) pode ser pressuposta, também quando se põe em dúvida que a cena dos magos, à qual nos iremos referir em seguida, faça parte do EvNa[1145]; pois uma observação de Jerônimo e sobretudo o fato de que nunca se acusa o EvNa de se tratar de uma redução (como acontece no caso do Evangelho Ebionita), certamente mostram com suficiência que continha uma pré-história (mataica).

Ele se enquadra nos Evangelhos do tipo sinótico. Seu caráter literário pode ser determinado com mais exatidão por meio de uma comparação com Mateus. No material narrativo paralelo, o EvNa se revela, na maioria das vezes, como secundário. Ele traz, por exemplo, um diálogo de Jesus com sua mãe e seus irmãos, que o convidam a se submeter juntamente com eles ao batismo do arrependimento de João; Jesus lembra sua isenção de pecado. Conforme o conteúdo, essa nova formação é uma variante do diálogo de Jesus com o Batista (Mt 3.13-15), só que nela é o próprio Jesus que enfatiza sua isenção de pecado, conferindo, desse modo, a esse pensamento dogmático a autoridade máxima. Do ponto de vista literário, dificilmente se trata de uma substitui-

---

[1144] Cf. em HENNECKE-SCHNEEMELCHER, p. 90ss.

[1145] Texto latino (transmitido por SEDÚLIO ESCOTO num comentário a Mateus), em B. BISCHOFF, p. 203s.; tradução em HENNECKE-SCHNEEMELCHER I, p. 98s.

ção do diálogo com o Batista, e, sim, de uma duplicação. Uma duplicação também se encontra na paralela à história do jovem rico (Mt 19.16-24): já não é mais só um jovem rico, agora são dois[1146] e cada um falou com Jesus; infelizmente ficou preservado somente o diálogo com o segundo. Aqui temos um traço novelístico: por ordem de Jesus de vender tudo e de lhe seguir, "o rico começou a coçar a cabeça". A isso acresce um motivo social por meio da resposta de Jesus:

> "Como podes dizer: Cumpri a Lei e os Profetas? Ora, na Lei está escrito: Ama a teu próximo como a ti mesmo; e eis que muitos de teus irmãos, filhos de Abraão, estão emporcalhados de sujeira e morrem de fome – e tua casa está repleta de muitos bens, e nada sai dela para eles!".

Os dois assuntos retornam; a história da cura da mão ressequida (Mt 12.9ss.) é ampliada novelísticamente e enfatizada por um pedido do doente:

> "Eu era carpinteiro, e com (minhas) mãos supria o sustento; eu te imploro, Jesus, que restabeleças minha saúde, para não precisar mendigar comida vergonhosamente".

O fato de que por ocasião da crucificação não se rasga a cortina do templo (Mt 27.51), antes rui o umbral superior do templo deve igualmente ser uma ampliação novelística[1147]. O episódio com os magos de Mt 2.9-12 foi enriquecido por uma cena, na qual aparecem duas pessoas secundárias, que ainda faltam em Mateus, José e Simão, e o primeiro descreve a multidão dos que se aproximam: sua atitude os caracterizaria como adivinhadores, sua aparência e vestimentas, como estranhos. É interessante que essa descrição (trajes ricos e macios, bonés e calças) caracteriza os persas em trajes partos, tal como também figuram em pinturas da arte da Igreja Antiga[1148]. Outro traço – o local de nascimento de Jesus é uma gruta – liga essa cena com outras tradições apócrifas[1149];

[1146] Também Mateus duplica ocasionalmente determinadas figuras (cf. 20.29ss. com Mc 10.46ss).

[1147] Ele talvez remonta a uma tradição judaica sobre prenúncios da destruição do templo, da qual relata Josefo (*Bell. VI*, 293-300).

[1148] Cf. A. DIETERICH, *ZNW 3*, 1902, p. 4s., e G. WIDENGREN, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, 1960, p. 69ss.; aqui também documentação com pinturas, esp. p. 147 fig. 33 e 34.

[1149] Em JUSTINO, *Dial. 78* e *Protevangelium Jacobi* (ProtEvTg) 18s.; 21.3. Além disso, W. BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, 1909, p. 61ss.; M. DIBELIUS, *Botschaft und Geschichte I*, 1953, p. 75ss.

mas ele constitui juntamente com a estrela e a adoração dos magos, um firme nexo de motivo na lenda de Mitra. Essa influenciou não apenas Mt 2, e, sim, também a formação dessa nova cena. As pré-histórias (relatos de infância) sempre eram um solo fértil por excelência para o crescimento e multiplicação das lendas.

Também o material discursivo do EvNa se revela muitas vezes secundário em relação a Mateus; somente para poucos ditos encontraram-se defensores da originalidade. Dois ditos mostram coloração "joanina: "Eu escolho os mais dignos; os mais dignos são aqueles que meu Pai no céu me deu", e a variante do dito "Dizer Senhor, Senhor", a qual está confirmada em 2Clem 4.5: "Quando estiverem reunidos em meu peito e não observarem meus mandamentos, eu os repelirei ...". A influência joanina parece ter sido um pouco mais forte no EvNa do que em Mateus (11.25ss. par. = Q).

Histórico-traditivamente o EvNa em seu todo causa uma impressão secundária em relação a Mateus. Dificilmente pode-se supor que nele se trata de uma evolução autônoma de tradições aramaicas mais antigas; essa suposição já se torna proibitiva pelo parentesco íntimo com Mateus. Por outro lado, o EvNa aramaico (sírio) não pode ser explicado como retradução do Evangelho de Mateus grego; as ampliações novelísticas, novas formações, reduções e correções o proíbem. Literariamente o EvNa poderia ser caracterizado antes como reprodução no estilo *targum* do Mateus canônico.

3. Surgimento

Como época de surgimento, delimitada pela redação de Mateus e a mais antiga referência (Hegésipo ca. 180), poder-se-ia datá-lo para o início do séc. II. O lugar do surgimento é desconhecido, mas deve ser procurado presumivelmente lá onde o EvNa ainda estava em uso na época de Epifânio e Jerônimo entre cristãos judaicos de fala aramaica ou síria, portanto na região da Beréia celessíria.

Esse grupo cristão-judaico não é acusado de heresia pelos Pais da Igreja; evidentemente ele era tão ortodoxo para a grande Igreja como os próprios Pais da Igreja. Também dos fragmentos que nos ficaram preservados não se pode deduzir qualquer opinião teológica específica. O fato de esse grupo ter sobrevivido isoladamente por tanto tempo se deve, provavelmente, a seu isolamento lingüístico.

§ 50. O EVANGELHO DOS EBIONITAS

Textos e bibilografia como no § 49.

O. CULLMANN, *RGG II*, 3ª ed., 1958, cl. 297s. (bibliografia).

1. Tradição e conteúdo

Epifânio[1150] relata que a seita judaica-cristã dos ebionitas teria usado um Evangelho que teria sido uma edição reduzida e mutilada de Mateus. Ele o distingue com exatidão do Evangelho usado entre os nazarenos, que teria sido um Mateus primitivo "hebraico" completo. Mas afirma que levava o título "Evangelho Hebreu" ou "Evangelho dos Hebreus", identifica-o portanto com o Evangelho dos Hebreus; isso, porém, é um engano que, provavelmente, se deve ao fato de que transferiu aos ebionitas em geral uma informação de Eusébio de que uma corrente especial dos ebionitas teria usado somente o Evangelho dos Hebreus[1151]. Em todo caso os fragmentos que Epifânio cita do Evangelho Ebionita (= EvEbion) são de outra ordem do que os do Evangelho Hebreu. Para a pergunta se o EvEbion é idêntico com o "Evangelho segundo os Doze (ou os Doze Apóstolos)" mencionado por Orígenes e Jerônimo[1152], não temos resposta; como não existe nenhuma citação dele, esse desconhecimento não é prejuízo.

Epifânio nos deixou sete citações do EvEbion. Alguns eruditos procuram enriquecer um pouco esse pequeno volume atribuindo ao EvEbion citações de evangelhos não-canônicos ou que não correspondem inteiramente à forma canônica das Pseudoclementinas. Mas desde que G. STRECKER[1153] demonstrou que neles não se cita nenhum Evangelho cristão-judaico, esses arredondamentos arbitrários não são mais defensáveis cientificamente. O que possuímos com segurança do EvEbion, são apenas os fragmentos que Epifânio cita.

2. Caráter literário e teológico

Apesar de seu pequeno número, os fragmentos permitem algumas conclusões literárias e teológicas retroativas. Em que consistiu o es-

[1150] *Panarion* 30, 13ss.
[1151] *Hist. Eccl. III*, 27, 3.
[1152] Comprovantes em KLOSTERMANN, p. 4s.
[1153] "Das Judenchristentum in den Speudoclementinen" (*TU 70*), 1958, p. 117ss.

pecial parentesco com Mateus, afirmado por Epifânio – se na estrutura ou em uma função especial de Mateus – não pode mais ser averiguado. Os fragmentos revelam familiaridade com todos os três sinóticos, mas nenhuma preferência por um deles; antes deixa entrever uma tendência para um texto misto do tipo sinótico do que o trabalho em cima de um Evangelho individual, como foi o caso do EvNa. O EvEbion começava com a descrição do Batista, portanto não tinha pré-história (relatos da infância), e encerrava com paixão e páscoa, pois continha uma passagem da última ceia. Essa dependência dos sinóticos já demonstraria por si só que o EvEbion havia sido redigido em grego; mas isso se pode mostrar ainda num detalhe: se a descrição do alimento do Batista omite os gafanhotos e caracteriza em seu lugar o mel silvestre com uma expressão de Nm 11.8 ("cujo sabor era como o de maná, como bolo com óleo"), esse registro só pode ser motivado pela semelhança dos vocábulos gregos ἀρχίς (gafanhoto) e ἐγκρίς (bolo)[1154].

Literariamente interessante é o relato sobre a vocação dos doze apóstolos:

> "Apareceu em público certo homem, de nome Jesus, mais ou menos trinta anos, que nos escolheu. E quando chegou a Cafarnaum, entrou na casa de Simão, que tinha o cognome Pedro, abriu sua boca e disse: Quando ia andando à beira do lago de Tiberíades, escolhi João e Tiago, os filhos de Zebedeu, e Simão e André, e Tadeu e Simão, o zelote, e Judas, o iscariotes, e chamei a ti, Mateus, que estavas sentado na alfândega, e tu me seguiste. Agora quero de vocês que sejam doze apóstolos, para testemunho de Israel".

O texto revela duas peculiaridades estilísticas: o próprio Jesus narra a vocação dos discípulos; e essa narrativa está emoldurada por um relato dos apóstolos no estilo "nós". Até que ponto o uso do "nós" determinou a forma do EvEbion, e se ainda outras dessas histórias foram contadas pelo próprio Jesus não pode mais ser constatado. O uso do "nós" também ocorre no EvPe, o destaque de Mateus, p. ex., também no "Livro de Tomé, o Atleta", *et passim*. Sem dúvida, por esse relato na primeira pessoa do plural se quer colocar o EvEbion sob a autoridade dos doze apóstolos e provavelmente se quer caracterizar Mateus como seu autor. A última expressão da citação indica o caráter cristão-judaico da obra.

[1154] M. DIBELIUS, *Geschichte der urchristlichen Literatur I*, p. 60.

Muitas modificações do texto sinótico que lhe serviu de base se devem à teologia dos ebionitas. A eliminação da pré-história (relatos da infância) aconteceu em virtude de uma tendência dogmática: os ebionitas negavam o nascimento virginal e tinham outro conceito da filiação divina de Jesus. Essa não se baseia na geração divina, mas também não em adoção, e, sim, na unificação do Espírito Santo com Jesus por ocasião do batismo: o Espírito "entrou nele", e isso significa a unificação de um ser celestial com o ser humano Jesus no Filho de Deus; três vezes se faz ouvir a voz celestial, na forma de Mc 1.11, depois na versão "ocidental" de Lc 3.22 ("hoje te gerei") – a importância do "hoje" é sublinhada por uma aparição de luz[1155] – e por fim na versão de Mt 3.17; nessa unificação se deverá enxergar um traço gnóstico da cristologia dos ebionitas[1156]. Um dito em primeira pessoa do singular ("Eu") fala da tarefa de Jesus: "Eu vim para revogar os sacrifícios, e se não deixarem de sacrificar, a ira não deixará de vocês". Nessa reformulação de Mt 5.17s. se documenta outro traço significativo da teologia ebionita, sua inimizade contra o culto no templo. Um terceiro traço se documenta quando o dito do Senhor de Lc 22.15 ("desejei comer com vocês essa ceia pascoal") é invertida no exato oposto: "Acaso desejei comer carne com vocês nesta páscoa?" Trata-se de um vegetarianismo por princípio (o qual provavelmente também vitimou os gafanhotos do Batista).

Essas características teológicas – cristologia gnostizante, vegetarianismo, aversão a culto – certamente não constituem o todo das concepções dos ebionitas, mas deixam claro duas coisas: 1) que os ebionitas eram menos "eclesiásticos" do que a outra seita cristã-judaica dos nazarenos, que, portanto o EvEbion deve ser distinguido rigorosamente do EvNa; 2) que as tendências dogmáticas podem notavelmente transformar o material evangélico já fixado.

3. *Surgimento*

Época de surgimento: Irineu (ca. 180) já tem conhecimento da existência do EvEbion; como usa todos os três sinóticos, ele deve ter surgido no início ou na primeira metade do séc. II. Como lugar do surgimento, a preferência recai sobre a Transjordânia, de acordo com os Pais da Igreja a sede central dos ebionitas; mas essa localização permanece incerta.

[1155] Sobre as aparições de luz por ocasião do batismo *vide* W. BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, 1909, p. 134ss.

[1156] Assim DIBELIUS, p. 61.

§ 51. O EVANGELHO DOS HEBREUS

Textos e bibliografia como no § 49, e ainda:

G. BARDY, "Saint Jérôme et l'évangile selon des Hébreux", in: *Mélanges de science religieuse III,* 1946, p. 5ss.
W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum,* 1934, p. 54ss.
W. SURKAU, *RGG III,* 3ª ed., 1959, cl. 109.

1. *Tradição e acervo*

O "Evangelho dos Hebreus" é o único Evangelho "cristão-judaico" que, de acordo com a tradição da Igreja Antiga, tinha um título fixo. Ele é mencionado pela primeira vez pelos alexandrinos Clemente e Orígenes, os quais também trazem citações dele, mas, de acordo com o testemunho de Eusébio, ele já havia sido usado por Hegésipo (ca. 180) – como já dito, ao lado de outro evangelho cristão-judaico que é chamado o "sírio", por causa de sua linguagem (*Hist. Eccl. IV,* 22, 8). Também Eusébio conhece e distingue os dois Evangelhos. Em sua época, o Evangelho dos Hebreus (= EvHb) ainda estava em uso entre cristãos-judaicos, enquanto em outros círculos eclesiásticos ele era contado entre os escritos "controvertidos" ou "inautênticos" (*Hist. Eccl. III,* 25, 5). Jerônimo o considera idêntico com o EvNa e ocasionalmente também ainda com o EvEbion, e com isso provocou uma bela confusão, cujos efeitos são perceptíveis até hoje. No entanto, em 1946 G. BARDY reduziu as afirmações do Pai da Igreja à medida de sua credibilidade – uma medida muito pequena – e com isso criou a base para uma análise abrangente dos testemunhos da Igreja Antiga sobre os Evangelhos cristãos-judaicos, que possibilita a corroboração da tese de três desses livros[1157].

Naturalmente com isso não está resolvido o problema da atribuição de diversos fragmentos aos Evangelhos. Ela é especialmente difícil no caso dos fragmentos citados em Jerônimo; mas, apesar de suas fórmulas de citação pouco sérias, quatro de suas citações podem ser consideradas com certeza como pertencentes ao EvHb. A isso se juntam com certeza dois fragmentos constantes em Clemente e Orígenes, e prova-

[1157] HENNECKE-SCHNEEMELCHER I, p. 75ss.

velmente mais outro que se encontra numa tradução copta de um discurso de Cirilo de Jerusalém[1158]. Um restante exíguo do EvHb originalmente bastante volumoso – Nicéforo indica seu volume com 2.200 esticos, isso perfaz apenas 300 menos do que no Evangelho Mateus, conforme sua contagem. Mas não se deveria enriquecer esse acervo arbitrariamente com base em outras fontes. Os fragmentos preservados ainda são suficientemente interessantes tais como os temos.

2. Conteúdo

Dois fragmentos permitem estabelecer alguma pouca coisa sobre o conteúdo perdido do EvHb. Se o fragmento de Cirilo fez parte do EvHb, então ele informa sobre o início do livro:

> "Quando Cristo quis vir à terra para junto dos homens, o Deus-Pai escolheu no céu uma força poderosa, chamada Miguel, e confiou Cristo a seus cuidados. E a força veio ao mundo, e foi chamada Maria, e Cristo esteve em seu ventre por sete meses".

Essa passagem sobre a descida de Cristo deixa reconhecer que precedera um relatado sobre sua preexistência e depois sobre seu nascimento. A outra parte relata uma aparição do Ressuscitado perante seu irmão Tiago:

> "Quando, porém, o Senhor havia entregado ao servo do sacerdote o pano de linho, dirigiu-se a Tiago e lhe apareceu. Pois Tiago tinha jurado que não mais comeria pão desde a hora em que havia bebido do cálice do Senhor, até que o visse ressurgido dentre os mortos. E logo depois disse o Senhor: tragam uma mesa com pão! E imediatamente é acrescentado: ele tomou o pão e o partiu e o deu a Tiago, o Justo, e lhe disse: "Meu irmão, come teu pão, pois o Filho do Homem ressurgiu dentre os mortos".

Essa perícope pressupõe: 1) uma narrativa sobre a ceia na qual Tiago havia participado, Jesus havia prenunciado sua morte e ressurreição, e Tiago havia feito o voto de abstinência até a ressurreição de Jesus; 2) uma narrativa pascoal segundo a qual o processo da ressurreição se desenrolou perante os olhos dos guardas sepulcrais (semelhante ao EvPe), e com isso 3) um relato sobre sepultamento e guarda do túmulo.

[1158] Cf. HENNECKE-SCHNEEMELCHER I, p. 86s.; 88; 104.

A cristofania perante Tiago foi a primeira; provavelmente o EvHb narrou mais outras; mas quantas é tão incerto quanto com que acontecimento encerrou. Estão preservados um singular relato batismal, o fragmento ainda mais estranho de uma história da tentação e três ditos de Jesus, dos quais um também ocorre no EvTo (dito 2; Pap. Ox. 654): "Da maneira como também está escrito no Evangelho dos Hebreus: 'Aquele que foi contemplado, reinará, e o que reinou, descansará'".

3. Caráter literário e teológico

O EvHb não pode ser relacionado no tipo sinótico nem no tipo joanino, nem ainda num tipo misto. Embora com seu começo revele afinidades com João (referências à preexistência), bem como com Mateus e Lucas (história do nascimento), e embora por meio das histórias da guarda sepulcral e da ressurreição visível de Jesus mostre afinidades com Mateus e o EvPe, por causa de seu conteúdo o EvHb não pode ser compreendido como continuidade dos Evangelhos "canônicos".

Histórico-formalmente ele mostra uma lendarização da tradição a respeito de Jesus, e isso numa das passagens na qual também nos Evangelhos "canônicos" a lenda se estabeleceu preferencialmente: na ressurreição (se também nas histórias do nascimento e da infância não podemos mais confirmar). Mas é preciso registrar um deslocamento essencial em relação às cristofanias dos Evangelhos "canônicos" e certamente também em relação ao EvPe: a perícope em torno de Tiago é uma lenda pessoal independente, pois seu escopo é a absolvição do irmão do Senhor de seu voto de abstinência, não a realidade da ressurreição. Esse escopo é próprio das lendas apologéticas da guarda sepulcral e da ressurreição visível de Jesus, a serem pesquisadas, bem como o traço lendário de que "o Senhor entregou o pano de linho ao servo do sumo sacerdote". Ao que parece, também o relato da ceia, originalmente uma lenda etiológica cúltica, foi transformado em lenda pessoal para a glorificação de Tiago. A história do batismo e da tentação pertencem ao gênero do "mito" (na acepção de DIBELIUS). Chama a atenção o fato de que é o próprio Jesus que relata a história da tentação (Logo em seguida minha mãe me tomou por um de meus cabelos, o Espírito Santo, e me transportou para o grande monte Tabor"), uma forma de narrativa ainda estranha aos Evangelhos canônicos, mas que também ocorre no EvEbion; no EvHb esse recurso estilístico se propõe evidentemente a tornar compreensível o fato de que os discípulos tinham conhecimen-

to da tentação[1159]. Dentre os três ditos, o anteriormente mencionado cai fora das formas da tradição evangélica da palavra, ele faz parte da "corrente" retórica que se encontra em Paulo e em Tiago no NT[1160]; o dito em cadeia do EvHb descreve o caminho da salvação, cujo alvo supremo é "descanso" escatológico (procurar-encontrar-maravilhar-se-reinar-descansar).

Já seu título denuncia que o EvHb surgiu em círculos cristãos-judaicos. Mas é um cristianismo judaico de cunho teológico muito singular este que aqui se documenta. O elemento mais conhecido é ainda o papel do irmão do Senhor; a lenda de Tiago se desenvolveu ao redor de um núcleo histórico – a cristofania em 1 Co 15.7 e o papel eminente na comunidade primitiva; mas ela o torna a primeira e mais importante testemunha ocular da ressurreição, e, para garantir sua importância fundamental, data seu discipulado retroativamente para a vida de Jesus; para o grupo do qual EvHb procede, Tiago é autoridade máxima das cercanias de Jesus. A mesma posição proeminente lhe concede um dito do EvTo, só que aqui ela não é fundamentada historicamente, e, sim, mitologicamente[1161]. Até que ponto e se, com efeito, o nomismo do irmão histórico de Jesus se manifestou no EvHb não fica claro.

Em contrapartida se reconhecem claramente as influências sincretistas sobre esse cristianismo judaico. Elas se manifestam na soteriologia do dito em cadeia e na cristologia da história da tentação, mas também no fragmento de Cirilo e no relato do batismo. O fato de que Jesus designa o Espírito Santo como sua mãe e é arrebatado por ele é um traço maciçamente mitológico; na verdade, o tema do arrebatamento pelo Espírito Santo aparece também alhures, e na Epístola de Tiago copta de Nag Hammadi Jesus se denomina filho do Espírito Santo[1162], mas as duas coisas juntas pressupõem uma especulação mitológica sobre a relação de Cristo com o Espírito. Aduzindo-se o fragmento de Cirilo, o Espírito seria a "força poderosa no céu, que se chama Miguel", que se encarnou em Maria e deu à luz o Cristo preexistente. A relação Cristo-Espírito se evidencia com maior clareza na narração do batismo, a qual se desvia de modo esclarecedor dos equivalentes sinóticos:

[1159] M. DIBELIUS, *Geschichte der urchristlichen Literatur I*, p. 62.

[1160] Sobre essa forma M. DIBELIUS forneceu uma análise instrutiva: M. DIBELIUS-H. GREEVEN, *Der Brief des Jakobus*, 11ª ed., 1964, p. 125ss.

[1161] "... Tiago, o Justo, por amor do qual foram criados céus e terra"; Dito 12.

[1162] *Epistula Jacobi Apocrypha*, ed. R. KASSER, M. MALININE, H. C. PUECH, G. QUISPEL, W. TILL, 1968, Pl. 6, Z. 20.

"Aconteceu, porém, depois que o Senhor tinha saído da água, toda a fonte do Espírito Santo desceu sobre ele e lhe disse: Meu filho, eu te esperei em todos os profetas, que viesses e eu descansasse em ti. Pois tu és meu descanso, és meu filho primogênito, tu que reinas em eternidade".

Não é a voz (de Deus) desde o céu aberto que fala a Jesus, e, sim, o Espírito Santo que desceu sobre ele em sua totalidade e "descansa" sobre ele. O conteúdo da frase mostra que no batismo não se trata nem de adoção, nem de apresentação, nem de simples inspiração, e, sim, da definitiva e total união do Espírito com seu filho, no qual encontra "descanso"[1163]. Atrás dessa concepção do Espírito encontra-se o mito judaico da "Sabedoria" divina hipostasiada, que em todos os povos e em todas as gerações está em busca de seu "descanso" definitivo e entra somente de caso em caso em determinados homens santos e profetas, por determinado tempo (cf., p. ex., Sab 7.27, Sir 24,7). Oferecem um paralelo a essa concepção cristológica os *Kerygmata Petrou* gnósticos com o mito da morfologia do Redentor: por ocasião da encarnação em Jesus, o Redentor encontra seu "descanso", para sempre[1164]. Isso quer dizer, o relato do batismo de EvHb revela uma gnose cristã-judaica como componente, se não como base da teologia desse grupo. Para a mesma direção aponta o dito em cadeia, segundo o qual o "descanso" é a salvação escatológica; de acordo com forma e conteúdo, o dito tem numerosas paralelas na gnose gentílica, cristã-judaica e eclesiástica[1165]. Teologicamente o EvHb pertence a um judaísmo cristão fortemente gnóstico-mitológico.

4. *Título e pátria*

O título "Evangelho dos Hebreus" caracteriza o livro de acordo com seus usuários, não de acordo com sua língua. Também judeus de fala grega são chamados de "'hebreus', quando se trata de caracterizar sua

[1163] Sobre este texto e a concepção gnóstica do "descanso", vide minhas exposições em HENNECKE-SCHNEEMELCHER, p. 105s e in: "Aufsätze zum NT", *TB* 31, 1963, p. 215ss. (em ambos os lugares mais bibliografia).

[1164] "Desde o início do mundo ele percorre, trocando simultaneamente com o nome também as formas, os *éones*, até que, a seu tempo, encontrará por seu trabalho, ungido pela misericórdia de Deus, seu descanso para sempre" (P. CLEMENTE, *Homilien III* 20, 2; cf. *Recogn. II.* 22, 4).

[1165] Vide M. DIBELIUS na mencionada passagem de seu Comentário a Tiago, in: *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 2ª ed., 1938, p. 279ss.

nacionalidade"[1166]. Nos fragmentos preservados nada aponta para uma tradução do "hebraico" (aramaico ou sírio); o dito em cadeia parece até mesmo excluir essa possibilidade[1167]. O título caracteriza o livro como o Evangelho de círculos judaicos-cristãos de fala grega – e isso em contraposição ao Evangelho de outros grupos gentílico-cristãos – existentes na proximidade; pois com essa intitulação (de acordo com os usuários) se pode ter visado uma diferenciação dos Evangelhos "segundo Mateus" ou "segundo João". Caso análogo é o do "Evangelho de acordo com os Egípcios". Esses são os dois únicos casos de uma intitulação de acordo com os usuários, e ambos têm algo a ver um com o outro: W. BAUER tornou provável que as duas designações foram criadas a fim de distinguir os Evangelhos de duas comunidades que vivem no mesmo espaço, o EvEg seria o Evangelho dos gentios-cristãos egípcios, o EvHb o dos judeus-cristãos egípcios[1168]. Se o EvHb foi denominado assim no Egito, ele não deve apenas ter sido usado, mas também deve ter surgido ali. Em apoio dessa tese vem igualmente o fato de que suas duas testemunhas principais são os dois alexandrinos Clemente e Orígenes; além disso, a tese é apoiada pelo caráter histórico-religioso do fragmento copta de Cirilo e da concepção de Jesus como o filho do Espírito Santo. Como época de surgimento – *terminus ad quem* é Hegésipo – pode-se indicar somente, em termos aproximados, a primeira metade do séc. II.

§ 52. O EVANGELHO DOS EGÍPCIOS

Edições:

K. ALAND, *Synopsis, vide* índice, p. 585.
E. KLOSTERMANN, "Apocrypha II", *KIT 8,* 3ª ed., 1929, p. 13s.

Estudos:

ALTANER-STUIBER, *Patrologie,* 7ª ed., 1966.
W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum,* 2ª ed., 1964. p. 54ss.
O. CULLMANN, *RGG I,* 3ª ed., 1957, cl. 126s. (bibliografia).
W. SCHNEEMELCHER, em HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *NT Apokryphen I,* 1959, p. 107ss.

[1166] W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei,* p. 56.
[1167] M. DIBELIUS, *Geschichte der urchristlichen Literatur I,* p. 62
[1168] *Loc. cit,* p. 54ss.

Sobre o Evangelho dos Egípcios (EvEg), o qual, como o Evangelho dos Hebreus, está intitulado de acordo com seus usuários, sabemos muito pouco. Sua existência na verdade está bem testemunhada por Clemente de Alexandria e Orígenes, Hipólito e Epifânio, mas de seu conteúdo ficaram somente algumas citações por Clemente. Reiteradas vezes se tentou aumentar esse pequeno acervo por agregação de ditos do Senhor não-canônicos ou apenas mais ou menos canônicos ao EvEg; isso aconteceu com os ditos de Jesus de 2Clem e isso somente pelo fato de que em 2Clem 12.2 é citado um dito o qual, de acordo com Clemente de Alexandria, é extraído do EvEg; e como o mesmo dito também se encontra no EvTo (em duas variantes: dito 22; 37), G. QUISPEL quer inclusive atribuir toda a matéria não-sinótica desse livro ao EvEg. Esse procedimento, porém, não resiste em seu método e em seus resultados a um exame crítico[1169]. Não serão novas hipóteses que poderão ampliar nosso conhecimento do EvEg, e, sim, somente novas descobertas. Até lá é preciso conformar-se com o fato de que "além dos fragmentos de Clemente, que são declarados expressamente como partes do EvEg, quase nada pode ser considerado com certeza como referente a esse Evangelho apócrifo"[1170].

Os fragmentos de Clemente não permitem quaisquer conclusões retroativas quanto ao volume e a estrutura da obra, em contrapartida algumas referentes a características literárias e à tendência teológica. Todas as citações que nos ficaram preservadas provêm de diálogos, melhor: elas têm a forma de pergunta e resposta, a forma dos chamados *"erotapokriseis"*[1171]. Parceiros de diálogo são a discípula Salomé a que pergunta e Jesus o que responde; os objetos do diálogo são perguntas esotéricas que se referem a assuntos escatológicos e antropológicos. Isso, porém, são elementos estilísticos característicos para os diálogos gnósticos do Ressuscitado com seus discípulos[1172]. No entanto, não sabemos até que ponto essas características foram determinantes para o EvEg – se para o todo ou apenas para partes; também não sabemos, com exceção dessa pergunta, se os fragmentos de diálogos preservados devem ser situados antes ou depois da ressurreição de Jesus. Mas significativo é o fato de se apresentarem numa forma especificamente gnóstica.

[1169] Cf. W. SCHNEEMELCHER, p. 113ss.

[1170] SCHNEEMELCHER, p. 117.

[1171] Sobre essa forma: H. DÖRRIE e H. DÖRRIES, *RAC 6,* 1966, pp. 342-370.

[1172] P. ex., para a Pistis Sofia, o apócrifo de João, o Livro de Tomé, o Atleta, etc., mas tb. para a *Epistula Apostolorum* que tem a pretensão de ortodoxia; *vide abaixo* p. 709ss.

Quanto ao conteúdo, eles apresentam igualmente um elemento gnóstico: a negação radical da sexualidade e a exigência rigorosa de ascese sexual:

> "Quando Salomé perguntou: 'Por quanto tempo a morte terá poder?', o Senhor disse...: 'Enquanto vocês mulheres derem à luz.'"[1173].
>
> "Quando Salomé perguntou quando se há de reconhecer aquilo que ela perguntou, disse o Senhor: 'Quando vocês calcarem aos pés o vestido da pudicícia e quando os dois se tornarem um e o masculino com o feminino, e quando (não haverá) nem masculino nem feminino'"[1174].

Esse dito aparece em diversas versões, como já foi dito, em 2Clem 12.2, EvTo 22; 37 (Pap. Ox. 655), mas também nos Atos dos Apóstolos apócrifos[1175]; trata-se, conforme mostram as variações, de um dito itinerante ou se tornou um tal: em todo caso formula de modo conciso o ideal e o mandamento de uma existência assexual como estado de salvação. À concepção de que geração e nascimento fundamentam o poder da morte corresponde a compreensão da obra salvífica do Redentor, formulada num dito em primeira pessoa ("Eu") de Jesus a Salomé:

> "Eu vim para dissolver a obra da mulher"[1176].

Se Clemente interpreta: "da mulher, isso é, do desejo; as obras, isso é, vir a ser e perecer", pode ser que seja condizente com a idéia expressa, mas talvez também o entenda em termos morais. Possivelmente ἡ θήλεια expressa o princípio metafisicamente negativo, mau em si, como é freqüente na gnose[1177]. Mas o material preservado não permite um juízo seguro. Não obstante, os fragmentos clementinos mostram com sobejo que o EvEg, com sua tendência ascética ("encrática"), com sua concepção dualista do mundo e do ser humano, que forma seu pano de fundo, e a soteriologia correspondente, nada mais tem a ver com a proclamação de Jesus, também nada mais com a de todo o NT, e, sim, – seja o que for o que possa ter constado nele além disso – pertence à esfera da gnose.

[1173] Em CLEMENTE, *Strom. III* 45, 3.

[1174] *Strom. III* 92, 2.

[1175] *Actus Petri cum Simone 38 = Martyrium Petri 9*; *Acta Philippi* 140: "Pois o Senhor me disse: 'se não converterem o seu inferior no superior e o esquerdo para o destro, vocês não entrarão em meu reino'."; uma reminiscência de *Acta Thomae* 147.

[1176] *Strom, III* 63, 2.

[1177] Sobre isso principalmente G. STRECKER, "Das Judenchristentum in den Pseudoclementinen", *TU 70*, 1958, p. 154ss.

A isso corresponde o fato de ter gozado alto prestígio entre os valencianos (*Exc. ex Theod.* 67) e os naassenos (Hipólito, *Ref.* V 7, 8s.).

O círculo do qual o EvEg procede não pode ser caracterizado teologicamente com mais precisão, mas pode ser localizado geograficamente no Egito e constituído de gentios-cristãos egípcios; isso foi demonstrado de modo convincente por W. BAUER com base no título εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους para diferenciar-se do εὐαγγέλιον κατ' Εβραίους, do Evangelho dos judeus-cristãos egípcios, igualmente gnósticos[1178]. Sua datação do surgimento do EvEg para o primeiro terço do séc. II deve estar correta[1179]. No entanto a tese de que a designação EvEg apontaria "para um tempo do passado, no qual os cristãos do Egito se serviram desse Evangelho, e exclusivamente dele, como sua vida de Jesus[1180], deve ser corrigida nessa sua exclusividade, pois o Papiro 52 (que foi publicado somente um ano depois da obra de W. BAUER) comprova o uso do Evangelho de João já no início do séc. II no Egito. Se, no entanto, o Evangelho de João foi usado em círculos "ortodoxos" e sua existência portanto contesta a tese de BAUER dos inícios "heréticos" do cristianismo de lá, é uma pergunta que fica totalmente em aberto[1181]. Caso afirmativo, isso significaria apenas que o cristianismo herético e o cristianismo ortodoxo têm a mesma idade no Egito e que o EvEg não era o Evangelho de todos os gentílico-cristãos de lá, e, sim, apenas de uma parcela.

Para encerrar, uma observação referente ao *"Evangelho dos Egípcios" de Nag Hammadi.* Esse escrito está preservado em diversas versões nos Códices II e IV, mas ostenta o título "Evangelho dos Egípcios" somente na primeira versão, e ali como conclusão secundária. O verdadeiro título é: "O Livro do Grande Espírito Invisível" (*incipit*). O escrito nada tem a ver formalmente e quanto ao conteúdo com o EvEg do qual tratamos acima, não é um Evangelho do ponto de vista literário, e se enquadra objetivamente na literatura gnóstica de Sete; em suas especulações cosmogônicas e soteriológicas, esse escrito trata principalmente de Sete, pelo qual também pretende ser redigido, e fala de Jesus somente à margem[1182]. Por isso não pode ser considerado aqui.

[1178] *Rechtgläubigkeit*, p. 54ss.

[1179] *RGG I*, 2ª ed., cl. 114; igualmente SCHNEEMELCHER, p. 117.

[1180] *Rechtgläubigkeit*, p. 54.

[1181] Ela também não é decidida pelos papiros neotestamentários 66, 72 e 75 ou pelo Papiro Egerton 2, porque todos eles são mais recentes do que o EvEg; contra E. HAENCHEN, *ThR NF 21*, 1961, p. 169 e M. HORNSCHUH, "Studien zur Epistula Apostolorum", *PTS 5*, 1965, p. 113s.

[1182] Mais em A. BÖHLING, "Christentum und Gnosis im Ägypterevangelium von Nag Hammadi", in: W. ELTESTER, "Christentum und Gnosis", *BZNW 17*, 1969, p. 1ss.

§ 53. EVANGELHOS DA INFÂNCIA

Edições e traduções:

K. ALAND, *Synopsis, vide* índice, 585.
P. PEETERS, *Les Évangiles apocryphes II:* L'Évangile de Penfance, 1914.
M. TESTUZ, *Papyrus Bodmer V, Nativité de Marie*, 1959.
C. TISCHENDORF, *Evangelia Apocrypha*, 2ª ed., 1876.

Estudos:

H. W. BARTSCH, *RGG III*, 3ª ed., 1959, cl. 1294s.
O. CULLMANN, Kindheitsevangelien, em HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *NT-Apocryphen I*, 3ª ed., 1959, p. 272ss. (literatura).
G. DE STRYCKER, La Forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques (*Subsidia Hagiographica, 33*), 1961.

1. Origem dos Evangelhos da Infância

Um interesse especialmente intenso voltou-se – cada vez mais, à medida que o tempo passava – para o nascimento e a infância de Jesus, mas também para seus pais e o destino que tiveram, portanto para acontecimentos e figuras que na tradição evangélica mais antiga haviam desempenhado apenas um papel relativamente insignificante ou até mesmo papel nenhum. Naturalmente, esse interesse é antigo, Mateus e Lucas já o consideraram, acolhendo narrativas já existentes sobre o nascimento de Jesus e as circunstâncias em que ocorreu, formulando em dois siclos de narrativas – muito distintos entre si –, as chamadas "pré-histórias" Mt 1 e 2 e Lc 1 e 2. Esses relatos, porém, não satisfaziam a curiosidade religiosa e profana; por diversas razões, se queria saber mais e algo mais exato. A fantasia produtiva tomou a si essa necessidade e criou toda uma literatura para sua satisfação: os chamados Evangelhos da Infância; é assim que se denominam as coleções de histórias da infância que se tornaram livros próprios, as quais, portanto, se distinguem das "pré-histórias" de Mateus e Lucas fundamentalmente pelo fato de estarem separadas do restante da história de Jesus e não constituem uma parte de um Evangelho-livro. Sua tradicional designação como "evangelho" está errada literariamente e objetivamente, mas ela também não é uma autodenominação nas mais antigas histórias da infância.

A produção dessa literatura bifurcou-se em duas linhas principais: uma em direção a Maria e sua vida, e outra em direção a infância de Jesus[1183]. Os dois representantes mais significativos são o Evangelho de Tiago e as narrativas da infância de Tomé. Nessas correntes principais revelam-se como molas propulsoras interesses mariológicos e cristológicos. Mas estão em ação ainda outros interesses produtivos, não por último o prazer de dar rédeas à fantasia.

Essa literatura tem em comum o propósito de suplementar as "pré-histórias" de Mateus e Lucas, de fechar as lacunas nas duas correntes; além disso, o de compensar suas contradições, e, por fim, o de fazer uma ligação mais ou menos coerente entre a própria narrativa com o relato dos evangelhos mais antigos.

Não admira o fato de que em torno de Maria se teceu um crescente número de lendas e, por fim, todo um complexo literário; a mãe virginal do Filho de Deus começou a ser venerada desde cedo. Depois surgiu um motivo apologético: era necessário proteger sua virgindade contra difamações judaicas. Nisso também José recebeu a consideração devida e inclusive se lhe dedicou uma biografia própria (A História de José, o Carpinteiro).

As histórias da infância querem mostrar desde já o menino Jesus como o futuro poderoso taumaturgo e grande mestre, sim, como ser divino. Esse propósito faz com que fluam para as exposições não apenas lendas piedosas, e, sim, também elementos da biografia do θεῖος ἀνήρ e elementos míticos. Chama a tenção o fato de que cronologicamente as narrações nunca vão além do menino de doze anos, deixando em aberto o período da adolescência e do homem jovem; a idéia do desenvolvimento não tem espaço na apresentação de um ser divino.

2. *O chamado Proto-Evangelho de Tiago*

Dentre os "evangelhos" que falam da infância de Jesus está o Proto-evangelho de Tiago somente com reservas; pois dois terços são dedicados a lendas marianas, e somente no terceiro terço fala do nascimento de Jesus e suas circunstâncias mais detalhadas. Não obstante, se o inclui entre os "Evangelhos da Infância" com certa razão; pois é muito natural que o interesse piedoso na criança nascida de maneira maravilhosa também se estenda a sua mãe, e que a formação de lendas também inclua a história de Maria na pré-história de Jesus; aqui ainda

---

[1183] Cf. A. MEYER, in: HENNECKE, *NT-Apocryphen*, 2ª ed., 1924, p. 81s.

não existe uma "Vida de Maria" autônoma. Além disso o livro exerceu uma influência quase inestimável sobre o posterior desenvolvimento lendário da infância de Jesus e da vida de Maria, sobretudo nas Igrejas orientais; mas de modo indireto também no Ocidente, embora tivesse sido condenado aqui pelo Decreto Gelasiano (sé. VI) e fosse desconhecido desde o séc. VI até o séc. XVI. Aqui ele se tornou conhecido novamente primeiro depois que o humanista francês Guillaume Postel havia trazido um exemplar grego de uma viagem pelo Oriente (1549/50) e o ter traduzido para o latim; em virtude do Decreto Gelasiano, o livro havia caído em total desconhecimento em círculos eclesiásticos. Em contrapartida, gozava de imenso prestígio nas Igrejas orientais e era muito divulgado; ele está preservado em grande número de manuscritos gregos – dentre os quais o mais antigo, o Papiro Bodmer V (séc. III/IV), foi publicado somente em 1958 – de modo mais ou menos completo e veio até nós em traduções sírias, armênias, geórgias, etíopes e coptas. Essa boa tradição se explica pelo fato de o livro ter servido para a lição no culto em determinados dias celebrativos nas Igrejas orientais[1184].

O livro pretende ser escrito por certo Tiago, o qual no final fala na primeira pessoa (cap. 25) e que supostamente quer ser considerado o irmão do Senhor; no entanto, na Igreja Antiga o *autor* também é identificado com o "Tiago mais jovem" (Mc 15.40), ou, de forma totalmente indeterminada, com "certo Tiago". O verdadeiro autor, ou redator, é desconhecido.

O *título* "Proto-Evangelho (= Primeiro Evangelho) de Tiago" não é original, e, sim, uma designação erudita que se firmou por meio de Postel; se foi ele mesmo que o criou, ou se o trouxe do Oriente, se pretende caracterizar o apreço que se tinha por esse livro ou seu conteúdo (como precedente aos acontecimentos descritos em Mateus e Lucas), permanece incerto. Também permanece incerto o título original (se é que a obra ostentou um título nesses termos), pois o título varia muito nos manuscritos que vieram até nós[1185]. No Papiro Bodmer V encontra-se no começo e no fim o título duplo Γένεσις Μαρίας; Ἀποκάλυψις Ἰακώβ; a segunda metade ("Apocalipse de Tiago") no entanto é secundária em relação à primeira[1186]; esta ("Nascimento de Maria") caracteriza o conteúdo *a posteriori* de modo correto e representa o título mais antigo,

[1184] de STRYCKER, p. 4.
[1185] Cf. O. CULLMANN, p. 278.
[1186] de STRYCKER, p. 208ss.

enquanto "o Livro de Tiago", do qual fala Orígenes, não é título. O livro surgiu em meados ou na segunda metade do séc. II, e provavelmente no Egito[1187].

Façamos um breve esboço do *conteúdo*:

> A primeira parte (cap. 1-16) serve para mostrar que Maria possuiu aquele grau de santidade que é adequado à mãe do Salvador. Maria nasce de um casal idoso tão rico quando piedoso, Joaquim e Anna, que sofre sob um longo período sem filhos, depois de anunciação divina e por meio do poder de Deus. Os pais consagram a criança ao Senhor, mantém-na distante de todos os alimentos imundos e profanos, e levam a criança de três anos ao templo, onde é criada e alimentada por anjos. Aos doze anos o sumo sacerdote Zacarias convoca, por ordem de um anjo, os "viúvos do povo", a fim de entregar Maria, ainda que por enquanto somente sob a tutela daquele que é definido por um milagre. Esse milagre indica o carpinteiro José. Ele a leva para sua casa, mas logo em seguida a deixa, a fim de trabalhar fora em construções por um período maior. Nesse meio tempo, Maria tece, juntamente com outras "virgens puras da estirpe de Davi" uma cortina para o templo; ela recebe a anunciação do nascimento de Jesus e visita Isabel. Quando José volta depois de seis meses, descobre a gravidez de Maria, seu susto e sua desconfiança são eliminados por um anjo. José e Maria são acusados de fornicação pelo escriba Anás perante o sumo sacerdote, mas sua plena inocência foi demonstrada por meio de um ordálio (o procedimento com a água da prova, Nm 5.11ss.). – Daí por diante a narrativa passa a acompanhar mais e mais as narrativas evangélicas do nascimento de Jesus (17-21). Pelo caminho a Belém para o registro, Maria começa a sentir as dores de parto; José a deixa numa caverna sob os cuidados de seus filhos, a fim de procurar uma parteira hebréia. Aqui é interrompido o fio da narrativa. José relata na primeira pessoa sobre a paralisação da natureza e depois sobre o encontro com a parteira (18.2-19.1). Depois a narrativa passa novamente para a terceira pessoa, relata o nascimento virginal acompanhado de fenômenos maravilhosos, a constatação da virgindade de Maria também após o parto por meio de Salomé e a adoração da criança pelos magos. O livro conclui com um relato pormenorizado do assassinato de Zacarias em conexão com o infanticídio de Belém e do salvamento milagroso da criança (22-24).

Esse final surpreendente, que de repente desvia o interesse da sagrada família para Zacarias, parece um acréscimo, e reiteradas vezes levou a suspeitar de que se trata de um acréscimo de um redator

---

[1187] Cf. de STRYCKER, p. 412ss.

posterior. Também alhures *se encontram sinais de falta de uniformidade literária:* incorrências objetivas, o repentino surgimento e desaparecimento da narração na primeira pessoa de José e o aparecimento de Salomé, que parece dispensável e parece ser uma concorrente da parteira hebréia. Não há, porém, necessidade de nos ocuparmos mais detalhadamente com a crítica literária do Proto-Evangelho[1188] e podemos restringir-nos a algumas observações. A *tradição manuscrita* nunca apresenta a obra num estado em que faltassem os trechos suspeitos – com uma exceção: no Papiro Bodmer V falta a narrativa de José na primeira pessoa; essa ausência, porém, não parece original, e, sim resultado da iniciativa de um copista que eliminou o trecho, como aliás o Papiro Bodmer V parece ser, em geral, "o resultado de uma redução precoce e pouco inteligente"[1189]. Tanto mais importante é o fato de ele trazer o martírio de Zacarias; esse também se encontra na "*Genna* de Maria", um escrito gnóstico o qual, de acordo com o título, tratava igualmente do nascimento e da mocidade de Maria[1190], de sorte que se tem que concluir pela existência de um nexo traditivo entre lenda mariana e martírio de Zacarias. O volume do Proto-evangelho deverá, pois, ter correspondido, conforme o comprova o manuscrito mais antigo, aproximadamente ao de seu "texto normal". Com isso não pretendemos afirmar a uniformidade literária. Somente o seguinte: a falta de uniformidade pode remontar tanto a ampliações redacionais de um texto básico[1191] quanto ao próprio autor, que teria combinado tradições distintas já fixadas. Seja como for, para a avaliação teológica e literária deve constituir o ponto de partida a forma tradicional do Proto-evangelho na qual atuou.

O *interesse principal do escrito gira em torno de Maria*; ele é mariológico – também na história do nascimento de Jesus – e se manifesta literariamente na forma da lenda. Maria é apresentada como santa, cujo destino se encontra sob a especial direção divina. Ela é uma pessoa consagrada a Deus desde o nascimento; por isso sua pré-história e a de sua infância é descrita com elementos das histórias de outras pessoas consagradas, de Samuel e Sansão. Sob o ponto de vista da santidade se encontra sobretudo o nascimento virginal. A comprova-

[1188] Sobre isso: de STRYCKER, p. 66ss.; 377ss.
[1189] De STRYCKER, p. 377ss.; a citação p. 391; de STRYCKER considera a "visão de José" um corpo estranho, mas que o próprio autor do Proto-Evangelho teria incluído em seu livro.
[1190] Epifânio. *Pan 26,* 12, 1-4; H. C. PUECH em HENNECKE-SCHNEEMELCHER I, p. 255s.
[1191] Assim CULLMANN, p. 278s.

ção de que a gravidez de Maria é de origem milagrosa, isso é, não humana (mensagem angelical a José, ordálio) está dominada por um interesse anti-sexual-ascético. Objetivamente vai além do relato de Mateus e Lucas o teologúmeno (ou mariologúmeno) da permanente virgindade de Maria; ele consegue exprimir-se sobretudo no fato de que Salomé constata a virgindade de Maria também após o nascimento de Jesus, mas também no fato de que os irmãos de Jesus, testificados pelo NT, são declarados filhos do primeiro matrimônio do viúvo José (a tese de que seriam primos e primas de Jesus é de data posterior). Inegavelmente o livro quer rebater ataques da parte não-cristã ao nascimento virginal; essa apologética, porém, se expressa somente de modo indireto e não é o ponto principal. O ponto principal é o enaltecimento da mãe de Jesus.

Uma das peculiaridades do Proto-Evangelho, para a qual M. DIBELIUS chamou especial atenção, tem que ser destacada, "a modificação que se faz com o ambiente social do Salvador"[1192]. Os avôs de Jesus, Joaquim e Ana, são descritos como gente rica conceituada, que engajam adicionalmente "impolutas filhas dos hebreus" para a distração de Maria, organizam grandes banquetes festivos e convidam para os mesmos pessoas eminentes, sacerdotes, anciãos e doutores de Lei. Também José deve passar por abastado, como empresário da construção, com contratos a longo prazo fora de sua cidade. As condições difíceis por ocasião do parto de Maria não se devem a sua pobreza, e, sim, somente às circunstâncias da viagem a Belém por causa do censo.

O nascimento de Jesus numa caverna, uma concepção que também está comprovada em Justino e alhures, deve ser de origem mitológica; a associação de nascimento na caverna e o aparecimento da estrela encontra-se também no mito de Mitra[1193]; outro elemento mítico é a paralisação da natureza, que o próprio José descreve:

> "Eu, porém, José, caminhava, mas não podia avançar, e olhei para o espaço e vi o ar estarrecido. E olhei para a abóbada celestial, e a vi parada e as aves do céu ficarem imóveis. E olhei para a terra, e vi uma bacia e (ao redor) dela deitados operários, e suas mãos na bacia. Mas os que mastigavam não mastigavam, e os que ajuntavam alguma coisa não ajuntavam nada, e os que levavam algo à boca não levavam nada (à

[1192] *Geschichte der urchristlichen Literatur I,* p. 68.

[1193] Cf. G. WIDENGREN, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit,* 1960, p. 62ss.; além disso G. THEISSEN no caderno suplementar a BULTMAN, *Geschichte der Synoptischen Tradition,* 1971, p. 109s. (bibliografia).

boca), mas todos tinham voltado o rosto para cima. E eis ovelhas tocadas em redor, mas não saíam do lugar, mas estavam paradas; o pastor ergueu a mão para bater nelas com a vara, mas sua mão ficou parada em cima. E olhei o curso do rio, e vi as bocas dos cabritos deitados sobre ele bebendo nada. De repente, porém, tudo retomou seu curso." (18.2)

Conhecemos o tema do conto da Bela Adormecida[1194]. Mas ele é do tipo mítico e se encontra aqui como sinal para o nascimento da criança salvadora como na lenda de Buda[1195] num contexto objetivo.

Quanto ao gênero, o Proto-Evangelho de Tiago não pertence à categoria dos Evangelhos; mas nem ele mesmo tem essa pretensão. Ele apenas é comentado tradicionalmente em conexão com os Evangelhos, porque tem por objeto pessoas e acontecimentos das "pré-histórias" neotestamentárias. Segundo o gênero, trata-se de uma coleção de *lendas pessoais*, de uma coleção de lendas. Maria, no NT uma figura secundária, torna-se aqui a figura central. A seu lado encontram-se outras figuras secundárias, José e seus pais, Joaquim e Ana, que são igualmente glorificados por lendas. O autor se esforça por fazer suas narrativas desembocar nos relatos evangélicos, compensar contradições e combinar detalhes; no mais, porém, deixa curso livre à formação de lendas. Inclui em sua coleção orações e hinos; podem ter servido de modelo o cântico de Ana, o *magnificat* e o *benedictus;* mas pode ser que a finalidade para leitura no culto provocou essas inserções. – Apesar do piedoso tom lendário, é inegável a penetração do "mundo": "Naquela modificação da atmosfera social, no discurso na primeira pessoa, introduzido ocasionalmente (e abandonado novamente) e na recepção de motivos míticos, evidentemente extracristãos, percebe-se com muita nitidez a relação do livro com a literatura profana (ainda que popular)"[1196].

As lendas surgiram da veneração de Maria, e foram reunidas neste livro para a finalidade dessa veneração. Se o livro tinha seu lugar vivencial na leitura no culto por ocasião de determinadas festas (como mais tarde nas Igrejas orientais) não se pode afirmar com certeza; mas no mínimo isso é possível, visto que na época de seu surgimento (meados do séc. II) o número dos escritos eclesiásticos destinados à leitura

---

[1194] No original: "*Dornröschen*", conto dos Irmãos Grimm, no qual a princesa e tudo a seu redor caiu num profundo sono por cem anos. (N. do T.)

[1195] G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, "Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen" (*FRLANT 4*), 2ª ed., 1909, p. 76ss.

[1196] M. DIBELIUS, p. 69.

ainda não havia sido limitado pela formação do cânon. Em todo caso a influência do Proto-Evangelho sobre a mariologia seria de difícil compreensão se tivesse existido somente no mercado livreiro e na leitura privativa.

3. A Narrativa da Infância de Tomé

De gênero bem diferente é a Narrativa de Infância de Tomé, a qual, aliás, nada tem a ver com o EvTo copta, e que possuímos sob *diversos títulos:* "Relato do filósofo israelita Tomé sobre a infância do Senhor", "Escrito do santo apóstolo Tomé sobre a vida do Senhor em sua infância", ou "Infância do Senhor". Também esse escrito estava amplamente difundido: existem versões gregas, latinas e sírias, etíopes, geórgicas e em eslavo antigo; a isso se juntam uma história da infância árabe e uma armênia, cada uma dependente de uma das duas versões sírias. A difusão mostra o quanto era apreciada essa obra. Naturalmente há fortes divergências entre as diversas versões, e dentro de cada uma das versões existem consideráveis diferenças: a versão grega, p. ex., em uma versão mais extensa (A) e outra mais breve (B), do mesmo modo a síria. As condições de tradição e dependência ainda não estão esclarecidas, no entanto admite-se em geral que a língua original da obra é a grega, embora seus manuscritos gregos sejam de data recente (séc. XV/XVI). A obra deve ter surgido no séc. II; pois Irineu relata que os marcosianos teriam usado um Evangelho fictício, no qual teria sido narrada a disputa de Jesus com o mestre sobre alfa e beta (cap. 6) (*Haer. I*, 20, 1); a tradição manuscrita mostra que ora o material foi ampliado, ora foi reduzido, e também modificado quanto a sua essência[1197]. No que segue, apoiamo-nos principalmente na recensão A, na versão grega mais extensa, que basta para caracterizar o livro.

[1197] Como exemplo seja mencionado o milagre das cores, preservado no Evangelho da Infância árabe e – ampliado – no armênio: O menino joga maliciosamente panos em um tacho com anil e, sob os altos lamentos do tintureiro, os tira nas cores desejadas pelos proprietários (HENNECKE-SCHNEEMELCHER I, p. 299). A história se encontra fragmentariamente no manuscrito parisiense grego das narrativas de Tomé depois do cap. 7 (*Bibl. nat. gr.* 239) e num papiro saídico (W. E. CRUM, *Catalogue of the Coptc Manuscripts in the Collection of the John Rylands Library,* Manchester, 1909, 44, Nr. 88). Trata-se de uma história itinerante; ela se encontra na forma de parábola de Jesus no EvFl 34, onde, no entanto, o miráculo consiste no fato de que Jesus tinge de branco 72 panos de cores distintas, dizendo: "Assim o Filho do Homem veio (como) tintureiro". Sobre a história traditiva cf. especialmente: H. G. GAFFRON, "Studien zum koptischen Philippusevangelium", *Diss. ev. theol.,* Bonn, 1969, p. 137ss.; 324ss.

O livro narra uma série de milagres que Jesus realizou na idade de cinco a doze anos, e encerra com a história do menino Jesus no templo aos doze anos (Lc 2.41ss.), desembocando portanto igualmente no relato canônico. O livro quer – em todo caso na forma como o temos hoje – complementar o relato canônico com anedotas que permitam prever já na criança o grande milagreiro e sábio mestre futuro. O período entre a visita ao templo aos doze anos e a aparição pública do homem de trinta anos não interessou ao autor.

O *conteúdo* consiste de material colecionado, ao qual se dá uma consistência literária apenas precária, p. ex., por meio da indicação da idade (cinco, seis, oito e doze anos: cap. 2; 11; 12; 19) e pelo fato de o menino milagroso reverter novamente o acidente por ele provocado. A apresentação não tem a intenção mínima de mostrar uma evolução interior de Jesus, apesar da observação de que Jesus teria crescido em "idade, sabedoria e graça" (19.5), uma citação de Lc 2.51. Aos oito, o menino é tão prudente como aos cinco (cf. 14 com 3; 5), o menino de cinco anos é tão inteligente como o de doze (cf. 6 com 19).

O tipo diferente das narrações de Tomé, em comparação com o Proto-Evangelho de Tiago, encontra-se no campo literário e religioso. Com exceção da história do menino de doze anos, uma típica lenda pessoal, do ponto de vista da história das formas, todos os milagres, mas também os três episódios de Jesus como mestre (6s.; 14; 15), pertencem à categoria das "*novelas*". Mas também eles se distinguem bastante das novelas dos Evangelhos canônicos. As duas ressurreições – o de uma criança e o de um carpinteiro (17; 18) – no entanto parecem formulados em analogia com modelos neotestamentários (filha de Jairo; jovem de Naim). E a terceira história de Jesus como mestre, na qual o menino, ao invés de estudar o alfabeto na escola, toma um livro do púlpito de leitura para ler dele perante os outros, e instrui a multidão extasiada sobre a Lei, tem seu modelo, fora de dúvida, no sermão inaugural de Jesus (Lc 4.16ss.). – As outras histórias, porém, dificilmente poderiam constar no NT – no máximo excetuada a cura de Tiago de uma picada de cobra (16) e do jovem lenhador que havia fendido o pé com o machado (10)[1198]. Isso já vale para aquelas histórias nas quais o menino Jesus ajuda milagrosamente a seu pai na semeadura (12) ou na oficina (13), mas também da encantadora *story* em que o menino de cinco anos modela doze passarinhos de barro no sábado e como reage e aceita a repreensão do pai:

[1198] Cf. At 28.1ss.; 20.7ss.

> "Jesus, porém, bateu palmas e gritou para os pardais: 'Saiam daí!'. Os pardais abriram suas asas e saíram voando com algazarra." (2.4)

Mas totalmente estranhas ao NT são as histórias nas quais parece residir o especial interesse do autor: as histórias escolares, nas quais o pequeno Jesus mostra drasticamente a seus professores sua sabedoria superior, e, além disso, os milagres de auto-ajuda e de vingança, os quais não têm analogia na tradição mais antiga. Isso se torna muito claro quando o menino Jesus diz a seu professor que lhe quer ensinar o alfabeto (grego!):

> "Se tu mesmo não conheces o A segundo sua natureza, como queres ensinar a outros o B? Hipócrita, ensina primeiro o A, se é que o sabes, então também queremos crer em ti por causa do B" (4.3), passando a discorrer sobre as três linhas que constituem o A, e em reação a isso o professor irrompe numa extensa lamúria porque ele, um homem de idade, teria sido envergonhado por tanta sabedoria de uma criança; ou quando Jesus amaldiçoa seu segundo professor, que lhe dá um tapa no rosto por causa de uma resposta malcriada, fazendo-o desmaiar e cair sobre seu rosto (14); ou quando reage de modo ainda mais ríspido:
>
> "Depois andou mais uma vez pelo povoado, quando outro menino que veio correndo bateu em seu ombro. Jesus ficou amargurado e lhe disse: 'Não prosseguirás em teu caminho!'. Imediatamente o rapaz caiu e morreu. Alguns, porém, que presenciaram o que estava acontecendo, disseram: 'De onde vem esse rapaz, que cada uma de suas palavras se transforma imediatamente em ato feito?'" (4.1).

E quem se queixa dele a seu pai, fica cego (5.1).

A imagem de Jesus que o "filósofo israelita Tomé" traça de Jesus com esse tipo de material e com recursos narrativos indescritivelmente ingênuos, revela poucos traços idílicos, todavia, tanto mais traços assustadores: o menino Jesus colérico, insultante e malicioso, o aluno precoce, mal-educado e arrogante, um pequeno ser altamente perigoso, temido pela circunvizinhança e misterioso para seus pais. Naturalmente o autor não quer pintar o menino Jesus como rapaz irascível e insuportável, e, sim, como um ser que, por seu comportamento misterioso e estranho, desconcerta sua vizinhança que chega a perguntar: "De onde vem esse rapaz que cada uma de suas palavras se transforme imediatamente em ato feito?" (4.1; cf. 5.2), ou diz: "Esse aí é algo grande, um Deus ou um anjo, ou sei eu o que devo dizer". (7.4; cf. 17.2.) "Um Deus ou um anjo" – essa afirmação do escriba Zaqueu revela a origem

não-judaica, gentílica dessas histórias, e caracteriza a Jesus como um pequeno deus pagão. Suas extravagantes exposições sobre a letra A[1199], no texto atual uma curiosidade ininteligível, apontam para uma especulação gnóstica com letras e mostram Jesus como jovem gnóstico. Todas essas histórias de Tomé – tal como as "novelas" evangélicas – devem ser entendidas como epifanias, mas como epifanias do Redentor divino da gnose. Apoiando-se no estilo revelacionista de João, o menino de cinco anos diz:

> "Eu estou vindo de cima, a fim de amaldiçoá-los e de chamá-los para cima, como me ordenou aquele que me enviou por causa de vocês" (8.1)[1200].

Naturalmente os elementos gnósticos não são numerosos – eles se limitam à palavra que acabamos de citar (8.1), à especulação com letras (6; cf. 14), e eventualmente à palavra que fala do procurar e não achar (5.3) –, mas eles existem. A supramencionada nota de Irineu referente ao livro "inventado" pelos marcosianos, isso é, criado por eles, nos leva a supor que originalmente ele continha mais elementos gnósticos, e fortalece a suposição de que sua forma atual é resultado de uma reformulação e expurgo eclesiástico[1201]. Ainda que não se possa excluir a suposição mais complicada de que originalmente o livro não era de origem gnóstica, sendo depois adaptado ao gnosticismo e sendo, por fim, purificado antignosticamente, está claro, não obstante, que o material preservado não procede da tradição cristã e, sim, da tradição gentílica. Chamou-se a atenção para as histórias de infância dos θεῖοι ἄνδρες; mas Pitágoras e Polônio se comportam de modo mais decente. Também no conto de fadas encontram-se analogias[1202]. As paralelas mais próximas quanto ao assunto, porém, se encontram nas histórias de infância de deuses, especialmente de Rama e Krishna, mas também na lenda de Buda[1203]. Do ponto de vista histórico-religiosso trata-

---

1199 "Escuta, professor, a ordem do primeiro sinal gráfico e observa que tem retas e um traço pelo meio, que corta as retas, vês aí (que essas linhas) convergem, se erguem, se entrelaçam em círculo, três sinais da mesma espécie, subordinando-se e sustentando-se, de igual medida; aí tens as linhas do alfa" (6.4).

1200 Em espírito ainda mais gnóstico na variante do EvTo sírio, HENNECKE-SCHNEEMELCHER I, p. 298s.

1201 Assim A. MEYER em HENNECKE, 2ª ed., 1924, p. 95; W. BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen,* 1909, p. 88,94ss.

1202 P. ex., "Irmãos Grimm", *KHM,* Nr. 90.

1203 A. MEYER, p. 94s.; G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, *Indische Einflüsse auf Evangelische Erzählungen,* 1909, p. 81ss.; uma lenda da freqüência escolar de Buda é

se no material das narrativas de Tomé de matérias e temas das histórias de filhos divinos, não de filósofos em perspectiva. Cabe aqui mencionar também o "riso" do menino Jesus (8.1; 15.4)[1204]. Estamos lidando com transferências de temas míticos gentílicos ao menino Jesus. Que essa transferência – especificamente das paralelas hindus – foi uma transferência literária em todo caso não pode ser descartado com argumentos cronológicos; mas provavelmente, também por motivos cronológicos, estamos aqui novamente diante da lei da analogia biográfica. Essa tese também encontra apoio no aspecto sociológico dessas narrativas de Tomé. Elas não têm por cenário o palácio real, ou círculos de pessoas opulentas, como acontece com aqueles contos e aquelas lendas, e como no Proto-Evangelho de Tiago, e, sim, do mundo aldeão dos agricultores e artesãos. Apesar dessa transposição para condições aldeãs, as narrativas de Tomé representam de modo mais crasso imaginável a invasão de elementos "mundanos" estranhos na tradição jesuína. Do ponto de vista histórico-literário, não se trata de uma evolução da forma do evangelho, e, sim, da existência de um "vácuo" deixado por Mateus e Lucas, que foi preenchido por novelas de ordem e origem míticas. Por isso não se deveria falar de um Evangelho da Infância[1205], e, sim, quando muito, de um "enriquecimento do material dos Evangelhos", quando não se entende a esses em termos qualitativos, e, sim, apenas em termos quantitativos. Nada podemos dizer a respeito da função desse livro entre os gnósticos, porque não conhecemos sua versão gnóstica. Em sua versão atual (que é a da Igreja) não se pode descobrir indícios de um uso nos cultos, na catequese ou na parênese; ao que parece, o livro tinha seu lugar vivencial na conversa privada. Quanto ao conteúdo e função, as narrativas de Tomé indicam a dissolução da forma do evangelho.

4. Evoluções

Corresponde à natureza dessa literatura o fato de ser facilmente suscetível de modificações. Como as diferentes obras são coleções de

---

facilmente acessível em G. MENSCHING, *Leben und Legende der Religionsstifter*, s/d, p. 214ss.; nesses contos hindus todavia os professores são mais cordiais, e os meninos divinos são mais maneirados.

[1204] Sobre isso E. NORDEN, *Die Geburt des Kindes*, 1924, p. 59ss. Sobre o riso de Krishna, para o qual remete A. MEYER, vide os textos e interpretações em H. ZIMMER, *Maya, Der indische Mythos*, 1936, p. 332ss.

[1205] DIBELIUS, p. 67.

histórias avulsas, elas podem ser multiplicadas e reduzidas com facilidade, como o mostra a tradição manuscrita dos livros analisados. Por isso também não surpreende que ocorram transferências de uma obra para a outra e que em novos livros se façam combinações de porções inteiras de ambos – um processo que se pode observar na Igreja Antiga até a alta Idade Média.

Como quer parecer, os *gnósticos* tinham um interesse especial nas histórias de infância de Jesus e em sua mãe; as narrativas de Tomé e a "*genna* de Maria", o correspondente ao Proto-Evangelho, tornam possível a conjetura de que foram eles que criaram esse gênero. Mas de tempos posteriores não se conhecem mais "Evangelhos da Infância" gnósticos independentes. Ao invés, encontram-se diversas lendas da infância em obras de outro gênero; por exemplo, no gnóstico Justino[1206] e na *Pistis Sophia*[1207].

Na área eclesiástica, porém, essa literatura continua vicejando copiosamente. No Oriente seus representantes mais significativos são os Evangelhos da Infância árabe[1208] e o armênio[1209], sendo que decerto ambos são traduções do sírio.

> A obra árabe, que influenciou Maomé e o islamismo que se teria divulgado até a Índia, contém, além da história do nascimento, grande quantidade de lendas sobre Jesus no Egito e depois a maior parte das narrativas de Tomé. As lendas egípcias relatam, entre outras coisas, que, por ocasião da chegada da sagrada família, um ídolo anunciou: "Chegou até aqui o Deus desconhecido, que é verdadeiramente Deus ..."; que as fraldas de Jesus curaram um menino doente, a água na qual Jesus foi lavado purificou uma menina da lepra e seu suor produziu bálsamo; que se teria encontrado com dois assaltantes e lhes teria predito que, dentro de 30 anos, seria crucificado entre eles, e que teria encontrado – isso, porém, novamente na Palestina – o menino Judas Iscariotes, seu posterior traidor. Por meio de uma combinação do Proto-Evangelho e das outras narrativas da infância, o Evangelho da Infância armênio procura oferecer um quadro global.

No ocidente eclesiástico manifestou-se enérgica *oposição* a uma parte dessa literatura da infância entre teólogos, especialmente por parte de

[1206] Hipólito, *Philos. V*, 26, traduzido em HENNECKE-SCHNEEMELCHER I, p. 300s.
[1207] Cap. 7, p. 8s; 8, p. 9s; 61 p. 89; citado em HENNECKE-SCHNEEMELCHER I, p. 301s.
[1208] Em tradução latina em TISCHENDORF, p. 187ss.
[1209] Em tradução francesa em PEETERS, II, p. 69ss.

Jerônimo. A indexação pelo *Decretum Gelasianum* (séc. VI) na verdade conseguiu desalojar o Proto-Evangelho do uso, mas não conseguiu extirpar a matéria da memória. Ela continuou viva e no séc. VIII/IX encontrou, juntamente com outros elementos narrativos, sua forma literária de graves conseqüências para o Ocidente no "*Liber de ortu beatae Mariae et infantia Salvatoris*" do Pseudo-"*Mateus*", o qual, à semelhança do Evangelho da Infância armênio, oferece uma exposição global da história da criança e de sua mãe. Colocou-se esse livro não apenas sob a autoridade de Mateus, e, sim, também sob a de Jerônimo: numa correspondência fictícia entre Jerônimo e os bispos Cromácio e Heliodoro, anteposta ao livro, este foi considerado idêntico com o Mateus original hebraico, o qual o pai da Igreja teria traduzido para o latim – uma homenagem adequada a essa pretensão. O Pseudo-Mateus contém aproximadamente a matéria do Proto-Evangelho (inclusive a do anterior matrimônio de José, tão chocante para Jerônimo) e a das narrativas de Tomé, mas também uma descrição da fuga para o Egito. Ele está especialmente a serviço da veneração mariana. Graças à dupla autoridade – de Mateus e de Jerônimo – o livro gozou do mais alto prestígio. Influenciou profundamente a piedade popular, entrou em sua maior parte nas *Legenda Aurea* e serviu de permanente estímulo para a pintura e artes plásticas da Idade Média e da Renascença[1210].

O *efeito das histórias da infância apócrifas* em geral, não apenas o do Pseudo-Mateus ocidental, sobre piedade e arte, sobre liturgia (*officia*) e dogma (mariologia) dificilmente pode ser sobreestimado. Mas com isso está ultrapassada a área da história da literatura cristã-primitiva. Apenas queremos acrescentar ainda que o caráter discrepante dessas narrativas da infância exerceu seus efeitos também no séc. XX: por um lado nas exposições históricas detalhadas como a "Carta de Benan"[1211] e outros apócrifos modernos, por outro lado em transcrições poéticas de Selma Lagerlöf e Felix Timmermans, que ainda hoje podem ser lidas com proveito e que acertam o autêntico espírito da lenda.

[1210] O texto em TISCHENDORF, p. 51ss.
[1211] Mais sobre a produção medieval de apócrifos em CULLMANN, p. 275s.; 303s.

§ 54. DIÁLOGOS DO RESSUSCITADO COM SEUS DISCÍPULOS

Edições e traduções:

H. DUENSING, "Epistula Apostolorum", *KIT 152,* 1925.
______, em HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *NT Apokryphen I,* 126ss.
C. SCHMIDT, "Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung", *TU 43,* 1919.
Referente aos textos gnósticos, *vide* n. 2-4.

Estudos:

ALTANER-STUIBER, *Patrologie,* 7ª ed., 1966, p. 124ss.
M. HORNSCHUH, "Studien zur Epistula Apostolorum", *PTS 5,* 1965.
K. RUDOLPH, "Der gnostische 'Dialog' als literarisches Genus", in: *Probleme der koptischen Literatur,* hg. v. (ed. por) PETER NAGEL, *Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle Wittenberg,* 1968/1, p. 85ss.

1. Resumo

Assim como as histórias do nascimento e da infância, também a outra ponta do relato evangélico, a história da páscoa, forneceu o ponto de partida para toda uma literatura, para os diálogos do Ressuscitado com seus discípulos. As numerosas obras que cabem aqui são, na maioria das vezes, de origem gnóstica, seus temas têm a ver muito pouco com os temas da proclamação de Jesus. O interesse condutor está claro: queria-se atribuir a doutrina gnóstica secreta a Jesus; como, porém, não foi possível abrigá-la em sua vida, uma vez que esta já estava ocupada pelos Evangelhos, escolheram-se situações pós-pascoais, que ofereciam possibilidades ilimitadas, visto que também aqui o Ressuscitado transmitiu ensinamentos e missões a seus discípulos[1212]. O Cristo ressuscitado e exaltado revela a um discípulo eleito individualmente, ou a vários discípulos eleitos ou discípulas eleitas mistérios cosmológicos e escatológicos, cristológicos e soteriológicos; aqui se documenta a tendência dos gnósticos de, por um lado, atribuir ao próprio Cristo sua "gnose" como tradição antiga e autêntica, e, por outro lado, esclarecer porque ela ficara desconhecida aos outros cristãos.

[1212] Especialmente Jo 20.19ss.; Lc 24; At 1.

Em parte as obras gnósticas que contêm tais diálogos, já são conhecidas há mais tempo, a *Pistis Sophia* e os dois *livros de Jeú*[1213], em parte se tornaram conhecidos primeiro pela publicação do papiro copta berolinense 8502[1214] e pela publicação dos textos de Nag Hammadi[1215]: o *Evangelho segundo Maria,* o *Apócrifo de João,* a *Sofia de Jesus Cristo,* o *Primeiro Apocalipse de Tiago,* a *Carta Apócrifa de Tiago* e o *Livro de Tomé,* o *Atleta*; cabe aqui também o *Apocalipse Copta de Paulo.* Mas também do lado da Igreja oficial existe um representante desse tipo, a *Epistula Apostolorum.* A multiplicidade dos títulos (na maioria autodenominações), não nos deve enganar a respeito do fato de que esses livros são literariamente da mesma espécie.

Acaso, trata-se nessa literatura de uma evolução da forma dos Evangelhos por meio da livre introdução de cenas e motivos das cristofanias pascoais, ou de uma mistura de gêneros (Evangelhos-Apocalipses[1216]), ou de um gênero independente, cuja ligação com o relato evangélico é apenas formal? Com relação às obras gnósticas parece que é o último caso que confere, com relação à *Epistula Apostolorum,* o segundo. Argumento a favor do primeiro poderia ser o fato de que um diálogo assim também se encontra no manuscrito evangélico W, e ali no contexto do final inautêntico de Marcos, entre Mc 16.14 e 15. Trata-se do afamado *Logion de Freer*[1217]:

> "Depois disso ele apareceu aos onze, quando estavam à mesa, e censurou sua incredulidade e a dureza de seu coração, o fato de não terem crido naqueles que o haviam visto ressuscitado (Mc 16.14). E eles se desculparam com as palavras: O presente *éon* (era) da anomia e da descrença está sob Satanás, que por meio dos espíritos impuros não permite que se apreenda o autêntico poder de Deus. Por isso revela tua justiça já (agora!), disseram eles a Cristo. Cristo lhes respondeu: Está

[1213] C. SCHMIDT = W. TILL, *Koptisch-gnostische Schriften I,* 3ª ed., 1962.

[1214] W. TILL, "Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502", *TU 60,* 1955.

[1215] M. KRAUSE-P. LABIB, "Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes" im Koptischen Museum zu Alt-Kairo, *ADAIK, Kopt. Reihe I,* 1962; A. BÖHLING, "Koptisch-gnostische Apokalypsen aus dem Codex V von Nag Hammadi", *WZ Halle-Wittenberg,* 1963; *Epistula Iacobi Apocrypha,* hg. v. (ed. por) M. MALININE, H. C. PUECH, *et alii,* 1968; mas eu faço as citações conforme a tradução de H. M. SCHENKE, *OLZ 66, 1071.* p. 117ss.; para o Livro do Atleta Tomé apoio-me na tradução de M. KRAUSE, in: *Die Gnosis II,* hg. v. (ed. por) W. FOERSTER, 1971, p. 136ss.

[1216] Assim M. DIBELIUS, *Geschichte der urchrislichen Literatur I,* p. 64.

[1217] Tradução de J. JEREMIAS em HENNECKE-SCHNEEMELCHER I, p. 125s.; aqui também um comentário.

cumprida a medida dos anos do poder de Satanás. Mas aproximam-se outras coisas pavorosas, também (sobre aqueles) pelos quais eu, visto que haviam pecado, fui entregue à morte, para que retornem à verdade e não pequem mais, a fim de que herdem a glória da justiça espiritual e imperecível (reservada) no céu."

Contra a suposição imediata de que o *Logion de Freer* representaria a forma histórico-traditiva mais antiga dessa literatura, a *Epistula Apostolorum* a segunda forma e que, por fim, a fase final se revelaria nos escritos gnósticos, a saber, um gênero autônomo em contraposição aos Evangelhos – a essa tese se opõem os seguintes argumentos: As obras gnósticas mais antigas mencionadas e a EpAp surgiram com muita probabilidade na segunda metade do séc. II[1218], mas o Códice W, no qual se encontra o *Logion de Freer,* é significativamente mais recente (séc. V); além disso, o fato de que um diálogo desse tipo não está atado imprescindivelmente a uma situação pascoal; no Apocalipse Copta de Paulo o diálogo acontece por ocasião da viagem de Paulo ao céu (2 Co 12.2ss.); de acordo com isso, deve-se contar, em todo caso, com a possibilidade de que no caso dos diálogos com o Ressuscitado se trata de um gênero autônomo. Retornaremos à questão do gênero depois de termos analisado alguns textos.

A estrutura básica desses textos já foi analisada várias vezes[1219]. Sempre está presente uma ação de enredo, em todos os casos no começo, ainda que às vezes no final. Cronologicamente, essa ação se desenrola depois da páscoa; somente no ApTg um dos diálogos acontece antes da paixão, mas o outro igualmente depois da ressurreição. Com freqüência o lugar é um monte (p. ex., o Monte das Oliveiras, um monte na Galiléia, etc.), mas também a orla do oceano ou uma estrada; uma mudança de lugar é muito rara (somente na Carta Apócrifa de Tiago, na *Pistis Sophia*). A situação inicial pode ser descrita com brevidade, mas também de modo muito extenso e vivaz. Muitas vezes Jesus aparece ao interlocutor do diálogo numa figura na qual ele não é reconhecido imediatamente (como fenômeno luminoso, como anjo, como menino, ancião, etc.), ocasionalmente desde o céu; nesses casos ele se apresenta por meio de autopredicações. O diálogo transcorre no esquema de pergunta e resposta; mas não representa um diálogo autêntico: Jesus sempre lidera o diálogo, seus parceiros de diálogo sempre são os

---

[1218] K. RUDOLPH, p. 103.
[1219] Por K. RUDOLPH, p. 85ss.; e por H. KÖSTER, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, p. 179ss.; 253s.

doutrinados que, por meio de perguntas e mal-entendidos, devem possibilitar novas explanações. A estrutura formal é pouco rigorosa, a temática é variada. No final encontra-se ocasionalmente a admoestação de guardar segredo, associada a uma fórmula de maldição. Em alguns casos é mencionado o nome daquele que teria registrado o diálogo.

2. *A Epistula Apostolorum*

A *Epistula Apostolorum* (= EpAp) cabe nessa contexto traditivo e é, ao mesmo tempo, de acordo com a forma e o conteúdo, um dos escritos cristãos-primitivos mais estranhos. Até sua descoberta por Carl Schmidt em 1895, ou até sua publicação em 1913 e 1919, ela era totalmente desconhecida, visto que nunca é citada na literatura da Igreja Antiga e nem mesmo mencionada. O original grego se perdeu. A obra está preservada em tradução copta em um papiro do séc. IV/V, e em tradução etíope em alguns manuscritos do séc. XVIII; a isso se juntam pequenos fragmentos latinos em um palimpsesto, que originalmente pertenceu ao convento Bobbio. Conforme o mostram as traduções, a obra perdida gozou de certo prestígio por um lapso de tempo maior nas Igrejas copta, etíope e latina – na Etiópia inclusive até a era moderna. A EpAp está preservada na íntegra somente no texto etíope, que todavia é retradução do árabe[1220]. O texto copta, que remonta diretamente ao texto grego, está gravemente prejudicado: faltam 15 folhas do manuscrito original, entre elas início e conclusão da obra. Desse modo restam muitas incertezas quanto ao teor ou ao volume; não obstante, a correção do início no texto etíope é confirmada pelos fragmentos latinos. Com sua ajuda também pode ser descoberto o título do escrito, que não consta nas versões etíope e copta; o título na margem *"epistula..."* mostra que a expressão tirada do cap. 1: "Carta do colégio dos apóstolos" deve ser tomada por título, pelo menos foi assim entendida pelos latinos.

Supõe-se que a obra surgiu por volta da metade do séc. II e provavelmente no Egito[1221].

[1220] Na tradição etíope a EpAp sempre está ligada com um discurso apocalíptico de Jesus preposto e localizado na Galiléia. Em sua edição (1913) L. Guerrier subdividiu ambos os textos em capítulos de numeração contínua (discurso apocalíptico: cap. 1-11. EpAp: cap. 12-62). C. Schmidt adotou essa divisão, mas reiniciou a EpAp com nova numeração: cap. 1-51. Normalmente cita-se a EpAp de acordo com essa numeração dupla: 1 (11) – 51 (62). Para simplificar, cito a EpAp somente de acordo com sua numeração própria introduzida por Schmidt.

[1221] Hornschuh, p. 99ss.

Conteúdo: O pequeno livro se apresenta como uma carta dos apóstolos dirigida a toda a cristandade, que quer comunicar as revelações do Ressuscitado a todos os cristãos, a fim de imunizá-los contra as heresias dos pseudo-apóstolos Simão e Querinto e fortalecê-los na verdadeira fé (1s.). Antes de serem feitas essas revelações, a parte introdutória oferece uma caracterização da verdadeira fé (3-8) e uma indicação da situação para as revelações que seguem (9-12). A verdadeira fé é descrita com a ajuda de formulações no estilo de confissões e hinos como fé no Deus Criador e em Jesus Cristo como o Verbo encarnado, cuja deidade é enfatizada por uma enumeração de milagres canônicos e extracanônicos[1222]. Essa passagem se lê como uma *Vita Jesu*. A situação da revelação é descrita como aparição do Ressuscitado perante os discípulos no dia da páscoa – usando Lc 24.36ss.; Jo 20.24ss. e outros motivos canônicos e extracanônicos. A descrição – combate da dúvida dos discípulos por meio de provas palpáveis – revela claramente a intenção de destacar a realidade da ressurreição corporal de Jesus. As revelações que se seguem (13-50) não primam por uma estrutura clara. Começam com um tema cristológico, com a descida *(katábasis)* do Preexistente através das esferas celestiais acompanhada da morfologia do corpo – análoga à *Ascensio Jes aiae* (Ascensão de Isaías) – e sua entrada na virgem Maria na figura de Gabriel (13s.). Segue a predição do aprisionamento de um discípulo (Pedro; At 12) durante uma celebração da páscoa judaica (15). Depois passa para um tema escatológico: predição da parusia e de sua data (16s.). Seguem, introduzidas por um retrospecto à unidade do Preexistente com o Pai, e por meio de uma prospectiva à ascensão do Ressuscitado, o mandamento do amor e a ordem missionária (18-20), um longo tratado sobre a ressurreição dos crentes em carne, alma e espírito (21-26), e novamente um retrospecto cristológico à descida ao mundo inferior (27) e um prospecto escatológico ao juízo (28ss.). No próximo parágrafo, um parágrafo eclesiológico, acontece novamente um comprometimento com a missão e, para encorajamento, é anunciada, numa profecia, a atividade de Paulo (30-33). Depois o assunto passa a ser novamente a escatologia: sinais prenunciadores da parusia, a saber, aparecimento de homens maldosos e de hereges, perseguição dos verdadeiramente crentes por parte daqueles, por fim a expectativa de um juízo justo (34-40). Conseqüências práticas desse conhecimento são regras para o ordenamento da

[1222] Assim o capítulo 4 faz referência à história da interpretação do alfabeto por Jesus, relatada na história da infância de Tomé 6, 3; 14, 2.

comunidade e para a disciplina (41s.; 46-50), as quais são interrompidas formalmente por uma interpretação alegórica da parábola das dez virgens (43-45), mas sublinhadas objetivamente. Um relato sobre a ascensão – bem semelhante ao do Apocalipse de Pedro – forma a conclusão narrativa da obra.

Complexo como o conteúdo também é o *caráter literário* da EpAp. Ela começa como carta, continua e encerra quase como relato evangélico; a parte principal que se encontra nessa moldura, consiste de revelações de Jesus ao "colégio dos apóstolos" por meio de um diálogo. Trata-se de uma forma mista de carta, Evangelho e discurso de revelação; e, sem dúvida, o autor tomou conscientemente empréstimos nesses gêneros. Pergunta-se, porém, qual gênero é realmente constitutivo no caso. Não pode ser a "carta", pois dela afinal não podia emanar o todo; o autor naturalmente queria que se entendesse o todo como carta, como "carta celestial" e como "carta católica" ao mesmo tempo (1s.), ainda que não manteve a forma de carta no curso do todo[1223]. Ela é apenas etiqueta, todavia muito significativa etiquetação. Permanece, pois, a pergunta à qual já nos referimos acima, se estamos aqui diante de uma ampliação do "evangelho" por meio de um discurso de revelação suplementar, ou somente da emolduração de um discurso de revelação por meio de relatos evangélicos. A extensão do relato evangélico parece apoiar a primeira hipótese. Uma análise mais detalhada, porém, evidencia que esse relato não quer ser um evangelho em forma abreviada, e, sim, que seu material foi compilado sob determinados pontos de vista teológicos – sobretudo sob os pontos de vista da realidade da deidade de Jesus e da realidade de sua ressurreição corporal –, e isso a fim de garantir os conteúdos mais importantes do discurso revelacionista no sentido da confissão da Igreja. Isso, porém, não significa outra coisa senão que aqui o relato evangélico cumpre apenas a função de uma moldura para o discurso de revelação.

Esse discurso revelacionista não tem analogia nos sinóticos, ainda que nos detalhes empregue formas da tradição sinótica (macarismos (bem-abenturanças), ais, etc.), mas as tem nos discursos de despedida de João, tanto quanto à forma (pergunta – resposta) quanto à temática (apesar de consideráveis diferenças na interpretação teológica). Também ele representa um discurso de despedida. Mas está bem mais dialogado do que os discursos de despedida joaninos, e mais ainda do que os outros diálogos de João; Jesus inicia e encerra o diálogo, ele toma a

[1223] Cf. HORNSCHUH, p. 4ss.

palavra 56 vezes, os discípulos a tomam 55 vezes (para contribuições de volume muito diferente). O discurso de revelação da EpAp também se distingue estiliscamente de todos os discurso de João, não podendo, portanto, ser enquadrado no mesmo tipo de "discurso de revelação".

O *objetivo da EpAp* é, como já dito, o combate a doutrinas gnósticas, especialmente à cristologia docética e à antropologia dualista. Os heresiarcas Simão e Querinto (1; 7) certamente não são apenas figuras simbólicas para a EpAp; mas não é possível oferecer uma determinação mais exata da frente adversária. Os contrastes, porém, são extremamente acirrados e provocaram uma situação crítica, visto que a propaganda gnóstica teve grande sucesso (cf. 37; 50). O material teológico para o combate consiste da confissão eclesiástica, dos quatro Evangelhos (ainda não canônicos), de Atos e reminiscências de Paulo. O grupo cristão que está atrás do escrito quer ser ortodoxo; – ora, essa pretensão todo grupo tem. Mas também tem uma séria de concepções gnósticas em comum com seus adversários[1224] (como aliás também outros escritos protocristãos). Digno de nota é, nesse contexto, o estilo teológico do combate aos hereges. Ele não consiste apenas de polêmica indignada e de difamação moral, como, p. ex., em Judas e 2 Pedro, embora goste de empregar o topos de que o aparecimento dos heréticos havia sido profetizado há muito. Ele também não recorre à confissão preestabelecida reconhecida em ambos os lados, a fim de interpretá-la em termos atuais, como 1 João. Ele também ainda não pode recorrer a um cânon de escritos sagrados, embora traga citações do AT e do NT. O específico de sua argumentação é, antes, o recurso a revelações especiais do Ressuscitado. Isso é singular na área eclesiástica e é, evidentemente, o recurso a uma das formas gnósticas típicas para fundamentar uma tradição autoritativa; trata-se, portanto, da tentativa de combater o adversário gnóstico com suas próprias armas. A "ortodoxia", no entanto, exige algumas modificações dessa forma: os receptores não são eleitos individuais, e, sim, o conjunto de todos os apóstolos; as revelações especiais não são doutrinas secretas; o que é revelado deverá tornar-se conhecido de todos – daí a reiterada ordem para a missão e a redação de todo o escrito como carta católica:

> "O que Jesus Cristo revelou a seus discípulos como carta, e como Jesus Cristo revelou a carta do colégio dos apóstolos, dos discípulos de

[1224] P. ex., a concepção do "descanso" como bem salvífico supremo; mais vide em HORNSCHUH, p. 92ss.

Jesus Cristo, aos católicos, que foi escrita por causa dos pseudo-apóstolos Simão e Querinto... Como (o) ouvimos, guardamos na memória e registramos por escrito para todo o mundo, assim também (o) confiamos a vocês, nossos filhos e nossas filhas, em alegria, em nome de Deus, do Pai, o soberano do mundo, e em nome de Jesus Cristo. A graça aumente sobre vocês!" (1).

"(Nós) João e Tomé, Pedro e André, Tiago e Filipe, e Bartolomeu e Mateus, e Natanael e Judas Zelote, e Cefas, temos escrito (= estamos escrevendo) às Igrejas do Oriente e do Ocidente, para o Norte e para o Sul ..." (2).

Parece até que a antitética ainda teria objetivos mais específicos.

3. Carta Apócrifa de Tiago e o Livro de Tomé o Atleta

Entre os textos de Nag Hammadi encontra-se uma interessante paralela formal à EpAp, a *Carta Apócrifa de Tiago.* Quanto sei, ela é o único exemplo de um diálogo com o Ressuscitado em forma de carta. Nesse escrito a forma de carta é mantida do começo ao fim. O pré-escrito menciona como remetente Tiago, e como destinatário um irmão, de cujo nome restou apenas a última sílaba "*thos*", mas cuja forma completa era, segundo a convincente conjetura de SCHENKE, "Querinto" (*kerinthos*)[1225]. Tiago quer transmitir ao destinatário a "doutrina secreta" (ἀπόκρυφον) que o Senhor revelou a ele e a Pedro.

Segundo a narrativa de enredo, 550 dias depois de sua ressurreição o Senhor aparece a seus 12 discípulos que estavam ocupados com o registro em livros "o que o Redentor havia dito a cada um deles individualmente, seja em secreto, seja abertamente" (2.8ss.). A aparição acontece sem quaisquer circunstâncias concomitantes. Depois de uma breve conversa, Jesus toma Tiago e Pedro à parte, a fim de lhes transmitir um ensinamento esotérico, oculto aos outros discípulos. Depois de concluído o discurso de revelação, Jesus ascende ao céu, Pedro e Tiago lhe seguem, aparentemente em visão, até o céu. A ascensão é descrita em termos semelhantes como no Apocalipse de Pedro e na EpAp. Os dez outros discípulos são informados apenas de modo bem incompleto e sumário sobre o conteúdo da revelação; Tiago o transmite por extenso somente ao destinatário, como verdadeiro fiel depositário dessa revelação.

[1225] *OLZ 66*, 1971, p. 119s.

Não há necessidade de falar dos detalhes do conteúdo. Seja destacado apenas que Tiago é constantemente preferido a Pedro e superior a ele[1226] e que lhe é predito, como especial deferência, o martírio (uma analogia à predição do aprisionamento de Pedro na EpAp). A temática é cristológica e soteriológica. Característico para o esoterismo gnóstico é aqui a distinção entre doutrina de Jesus aberta ou secreta, a distinção no seio dos discípulos de acordo com dignidade, a distinção de Pedro e Tiago e a posição dominante de um só, no caso, de Tiago. Característico para esse esoterismo é, por fim, a ordem de manter segredo ao endereçado:

> "... assim, pois, eu a transmito por escrito em letra hebraica. Eu a envio a ti – e somente a ti. Visto, porém, que és um servo na redenção dos santos, cuido e tomo providências para que o presente escrito não caia nas mãos da grande multidão, quer dizer, esse ensinamento que nem mesmo o Redentor quis transmitir a todos os doze discípulos" (1.15ss.).

Não é de se descartar a possibilidade de que entre a EpAp e a *Carta Apócrifa de Tiago* existe uma relação mais que formal, ainda que essa relação aqui não possa ser verificada historicamente. Em todo caso parece que uma série de detalhes, entre outras a confirmação como carta, o acentuado exoterismo por um lado, e o acentuado esoterismo por outro, e, se for correta a conjetura de SCHENKE, a nomeação de Querinto sugere essa suposição.

Com os demais textos gnósticos não iremos ocupar-nos aqui. Evidentemente seria interessante explicitar, a título de exemplo, as peculiaridades dessa literatura revelacionista com base numa análise das diversas versões do apócrifo de João[1227]; isso, porém, não é possível já por motivos do espaço. Em substituição, queremos dar a palavra à obra menos conhecida, a mais simples em sua forma dentre as obras dessa espécie, o *"Livro de Tomé, o Atleta"*[1228].

> "As palavras secretas que o Salvador disse a Judas Tomé, que eu mesmo anotei, eu Mataias (= Mateus). Eu os ouvi falando um com o

---

[1226] Isso lembra a concorrência de Pedro e o discípulo amado (Jo 20s.); lembra também Tiago e Tomé (EvTo 12s.) só que na carta apócrifa de Tiago o destinatário (Querinto?) ainda está acima de Tiago.

[1227] Para isso cf. W. TILL, *Die gnostischen Schriften des Papyrus Berolinensis 8502,* p. 33ss.; M. KRAUSE e P. LABIB, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes,* p. 37ss; S. GIVERSEN, "Apokryphon Johannis", *AThD V,* 1963.

[1228] *NHC II,* 138, p. 1ss.; = *ADAIK, kopt. Reihe 2,* 1971, pp. 88-106.

> outro enquanto eu estava caminhando. Disse o Salvador: Irmão Tomé, enquanto tens tempo na terra, ouve-me, e eu te revelo as coisas sobre as quais andaste refletindo em teu coração. Como, porém, se andou dizendo que és meu irmão gêmeo e meu verdadeiro amigo, examina-te e conhece quem és e como eras, ou como serás. Como, afinal, dizem que és meu irmão, não te convém que sejas ignorante a respeito de ti mesmo. E eu sei que chegaste ao conhecimento, pois já me conheceste, que sou o conhecimento da verdade enquanto agora caminhas a meu lado, mesmo que tu mesmo não o saibas. Tu já chegaste ao conhecimento, e serás chamado de 'o conhecedor de si mesmo', pois quem não se conheceu, nada conheceu. Quem, todavia, conheceu a si mesmo já adquiriu conhecimento sobre a profundidade do universo. Por isso, meu irmão Tomé, enxergaste agora o que está oculto aos homens, ou seja, aquilo que os escandaliza porque não o conhecem."

Logo de início é mencionado o fundamental tema gnóstico ("conhece quem és e como eras, ou como serás")[1229], e também esse é o objeto de que trata o diálogo em exposições antropológicas e soteriológicas. Jesus encerra o diálogo com a promessa do bem salvífico gnóstico, o "descanso", em palavras que lembram o conhecido dito do EvTo 2 e paralelas:

> "Pois quando sairão das fadigas e paixões do corpo, obterão o descanso por meio do Bom, e reinarão com o Rei, estando unidos com ele e ele com vocês desde agora até toda a eternidade. Amém" (145, 12ss.).

Depois segue, sem uma conclusão narrativa, a palavra final: "O livro de Tomé, o Atleta, que escreve aos perfeitos" (145, 17). A narrativa de enredo é muito breve; ela começa de modo semelhante como o proêmio do EvTo, menciona o Mataias como testemunha auricular e escrevente dessa instrução esotérica – enquanto de acordo com a palavra final o próprio Tomé é o escrevente – e indica como situação uma caminhada. A indicação da data – antes da ascensão – segue um pouco mais tarde (138, 23). Falta qualquer acessório dramático, todo o interesse se concentra no diálogo. Mas a Tomé, o receptor da revelação, se confere, como no EvTo 13, o grau mais elevado[1230]: ele é irmão gêmeo do Redentor e no diálogo ele tem a função de representante de seus co-discípulos, quer dizer, dos gnósticos; ele ocupa uma função mediadora.

[1229] Em forma clássica: *Exc. ex Theod.* 78, 2; tb. EvFi 57.
[1230] Mas os três ditos de Jesus a Tomé, mencionados no EvTo 13, não são o conteúdo do presente Livro de Tomé; KRAUSE, p. 136.

No entanto somente para os destinados à perfeição; fica-lhe expressamente proibido transmitir as palavras secretas aos "homens cegos" (141, 19ss.; 142, 27ss.).

Esse Livro de Tomé representa não apenas a forma mais simples, mas, a meu ver, também mais pura (original) do tipo literário "diálogos do Ressuscitado com seus discípulos", em relação à qual o *logion de Freer* aparece como uma redução, e o apócrifo joanino, para mencionar apenas esses dois, como uma ampliação, sem falar das formas mistas da EpAp e da Carta Apócrifa de Tiago.

4. O gênero

Pode ser considerado como certo que os diálogos do Ressuscitado com seus discípulos têm seu lugar de origem em círculos gnósticos. A que gênero literário pertencem, ou de qual gênero procedem? H. KÖSTER quer derivá-los do gênero dos apocalipses[1231]. De fato revelam-se muitos parentescos no aspecto formal e mais ainda no conteúdo (revelação de segredos futuros, do além, de antes dos tempos e cosmológicos). Mas também existem diferenças essenciais na estrutura. O relato de visões, constitutivo para a a apocalíptica, ocorre com relativa raridade nos "diálogos". Por isso também falta neles a interpretação do que foi visto. Sobretudo, porém, a forma de diálogo não é constitutiva para a apocalíptica; naturalmente também aqui ocorre diálogo: o visionário pergunta, o *angelus interpres* interpreta (às vezes a interpretação também é feita pelo próprio visionário, sem parceiro de diálogo, ou fica inteiramente a cargo do leitor). Os "diálogos" se desenrolam, sem exceção, no esquema de pergunta e resposta; nesse esquema o Ressuscitado não tem a função auxiliar do *angelus interpres* apocalíptico, e, sim, desempenha o papel principal como Revelador do conhecimento redentor. Por isso dificilmente os "diálogos" podem ser derivados da apocalíptica.

A meu ver, K. RUDOLPH[1232] comprovou de modo convincente sua ligação com duas formas literárias antigas, com o *diálogo* e o *esquema pergunta e resposta* (*erotapokriseis*). O *diálogo* filosófico, uma conversa real ou fictícia entre dois ou mais parceiros, é, originalmente, um meio para descobrir a verdade em conjunto. Mas também pode – como

---

[1231] *Loc. cit.*, p. 182ss.

[1232] *Loc. cit.*, p. 85ss.; RUDOLPH tem o grande mérito de ter levado avante e feito frutificar os artigos "*Dialog*" de A. HERMANN e G. BARDY (*RAC 3*, 928ss.) e "*Erotapokriseis*" de H. DÖRRIE e H. DÖRRIES (RAC *6*, 342ss.) na área da literatura gnóstica.

já aconteceu na obra tardia de Platão e depois na antiguidade tardia – perder o caráter da busca comum e tornar-se um tratado, no qual uma única pessoa coloca e resolve os problemas, enquanto os parceiros de diálogo têm vez somente com observações sem importância e reaparecem somente no final (na narrativa de enredo). Esse recuo dos parceiros de diálogo em relação ao coordenador do diálogo também é característico para os "diálogos" gnósticos, só que aqui ele acontece em decorrência da fé revelacionista gnóstica: "A verdade está preestabelecida e é autoritativa por manifestação divina". – "O diálogo serve, em primeiro lugar, para a transmissão da salvação, não mais para a busca da verdade", de modo que "a busca da verdade acaba sendo uma catequese de revelação"[1233]. A isso se junta a influência da *erotapokriseis.* Essa forma literária é usada menos na área da filosofia do que na ciência da antiguidade (filosofia e jurisprudência), especialmente para a iniciação de principiantes e alunos (εἰσαγωγή) e para solução de problemas, questões controvertidas e aporias. Não se trata de um jogo autêntico de pergunta e resposta, e, sim, de um recurso para a apresentação sistemática de uma área do conhecimento. A forma de pergunta e resposta igualmente entrou na literatura revelacionista, especialmente nos escritos *herméticos*, na função da εἰσαγωγή (aqui: iniciação) e com o uso de textos de oráculos, de modo que surgiu "uma fusão de revelação e saber científico especializado"[1234]. Nos "diálogos" gnósticos RUDOLPH enxerga uma "mistura de diálogo e 'esquema de pergunta e resposta' (no estilo de oráculo) ou da forma dos problemas ('problemas e soluções')". Atribuí-los somente a última forma ele não considera justificado, "visto que nunca lhes falta o enredo, que é característico para a forma do diálogo e que consiste na descrição (fictícia) da situação do diálogo"[1235]. E conclui: "O caráter formal do diálogo é preservado, mas recebe novo conteúdo, no que sua estilística aparece influenciada pela literatura do esquema pergunta e resposta ... Trata-se de uma forma literária própria, surgida por desenvolvimento de formas estilísticas mais antigas"[1236].

Nos diálogos do Ressuscitado há uma associação e combinação de gêneros literários da antiga filosofia e ciência, não um produto da literatura cristã primitiva. Portanto, esses escritos estão além dos limites objetivos que traçamos para o presente livro.

[1233] RUDOLPH, pp. 86, 97.
[1234] RUDOLPH, p. 88.
[1235] *Loc. cit.*, p. 89.
[1236] *Ib.*

Capítulo IX

ATOS DOS APÓSTOLOS APÓCRIFOS

§ 55. NOTA PRELIMINAR

Bibliografia:

F. Pfister, in: E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2ª ed., 1924, p. 163ss.
W. Schneemelcher e K. Schäferdiek, em E. Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen II*, 3ª ed., 1964, p. 110ss.
R. Söder, *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike* (reimpressão), 1969.

Dentre os numerosos Atos dos Apóstolos apócrifos queremos tratar apenas dos cinco mais antigos, e também estes apenas em resumo, pois cronologicamente e de acordo com seu gênero literário, eles ultrapassam a esfera da presente História da Literatura; no entanto, exigem ser considerados aqui justamente como fenômeno limítrofe. Na maioria dos casos eles chegaram a nós somente na forma de fragmentos, no entanto muito numerosos e de grande volume – diferenciando-se notoriamente dos evangelhos apócrifos, dos quais, na maioria dos casos, só existem pequenos resíduos. Essa diferença tem a ver com a história do cânon. Esses evangelhos – significativamente com exceção dos "Evangelhos da Infância" – foram paulatinamente exterminados no curso da consolidação do cânon e na esteira do combate aos hereges; na história do cânon, porém, os Atos dos Apóstolos apócrifos, nunca constituem uma concorrência aos de Lucas já por causa da época em que surgiram. O fato de serem mais ou menos tolerados, tal como as histórias da infância, apesar de toda a polêmica, ainda tem outra razão; eles tinham de antemão outra função, outro lugar vivencial do que os evangelhos. Não admira o fato de estarem preservados apenas de forma incompleta, com exceção dos Atos de Tomé. Eles não

gozavam da proteção que se dedicou aos escritos canônicos, e partilharam o destino de muitas obras literárias da antiguidade, p. ex., das histórias e dos anais de Tácito. Compartilham em especial o destino de muitos romances antigos; foram reduzidos, como, p. ex., as Efesíacas de Xenofonte de Éfeso e as Babilônicas de Jâmblico; além disso, porções especialmente interessantes como os martírios ou outras partes coesas em si foram separadas das obras, passando a circular como textos próprios, com o que o resto caiu no esquecimento ou se perdeu. O fato de, apesar de tudo, ter ficado preservado tanto deles deve-se, além de a sua popularidade, a um feliz acaso especial: no séc. IV os Atos de Pedro, João, André, Tomé e Paulo foram reunidos num *corpus*, que gozava de alto prestígio entre os maniqueus e que certamente havia sido compilado por eles, que é do conhecimento de Agostinho e comentado e combatido ainda no séc. IX pelo patriarca Fotino de Constantinopla.

Fotino afirma que os cinco livros de Atos dos Apóstolos teriam sido escritos por certo *Lêucio Carino*. Na verdade, porém, são de diferentes autores e procedem de círculos distintos. Apesar de se repetirem determinados temas e de alguns pontos teológicos comuns, os Atos dos Apóstolos apócrifos não formam uma unidade; cada um desses livros tem sua própria marca teológica e literária, e deve ser avaliado em separado.

Não obstante é preciso fazer a pergunta pelo *gênero* dos Atos dos Apóstolos apócrifos. Pertecem eles – esta é a pergunta mais imediata – ao mesmo gênero que os Atos dos Apóstolos de Lucas? Teria essa obra de Lucas servido de modelo para aquelas? Essa pergunta já foi respondida negativamente há cem anos por FRANZ OVERBECK e pode ser considerada como eliminada pelas penetrantes análises de W. SCHNEEMELCHER. F. PFISTER levou o problema de gênero mais próximo a uma solução positiva. Ele enquadrou os Atos dos Apóstolos apócrifos na antiga literatura de πράξεις, isso quer dizer, numa literatura que descreve os "atos" de grandes personalidades históricas ou míticas, sejam atos naturais ou sobrenaturais, nos quais se manifestam as ἀρεταί e δυνάμεις (virtudes e poderes) dessas pessoas. PFISTER mostra essa integração em três elementos ou motivos que ocorrem cá como lá. O primeiro é o elemento aretalógico, isso é, a glorificação do herói ao se destacar o aspecto maravilhoso em seus atos. Depois o motivo da itinerância, dos περίοδοι, quando os "atos" são narrados nos moldes de um relato de viagem, sendo que aí também se toca em temas etnológicos. Por fim, o elemento religioso, a descrição e propagação de determinadas concepções reli-

giosas (que na prática gentílica naturalmente também podem ser de ordem filosófica). PFISTER caracteriza os Atos dos Apóstolos apócrifos como "aretalogias cristãs itinerantes ou missionárias" (*loc. cit.*, p. 167). ROSA SÖDER colocou essas obras no contexto maior da "literatura romanesca da antiguidade" e mostrou que estão ligadas a esta por numerosos elementos fixos e que com eles formam uma unidade. Os cinco mais importantes são: o elemento da migração; o elemento aretalógico; o elemento teratológico (descrição de povos, pessoas, animais e acontecimentos fabulosos); o elemento tendencioso de ordem religiosa, filosófica, política e ética; o elemento erótico. ROSA SÖDER chega à conclusão de que os Atos dos Apóstolos apócrifos não seriam "verdadeiros romances" e "também quanto à *forma* não" seria "um gênero uniforme"; seriam "narrativas populares, destinadas ao povo, não tanto às pessoas cultas, como os romances" (*loc. cit.*, p. 216). Ainda voltaremos à pergunta pelo gênero depois que analisamos as obras individuais.

Antes ainda mais uma observação sobre o *surgimento* dessa literatura a partir do crescente interesse nos apóstolos. Esse já se mostra muito cedo, em muitas partes da tradição evangélica; e para seus Atos dos Apóstolos, Lucas já pode recorrer a narrativas pré-formadas sobre Pedro e Paulo, Estêvão e Filipe – notadamente não só a lendas de fundação de comunidades, pessoais e locais, e, sim, também a novelas "profanas". Mas as comunidades sentiam a necessidade de saber mais e coisas mais exatas sobre todos os apóstolos. Esse interesse tinha orientações diversas. Por uma lado, ele estava voltado, na luta contra heresias, para os apóstolos como os que asseguravam a sã doutrina, e desenvolveu os princípios da tradição e da sucessão apostólica que estão documentados nos escritos tardios do NT, em Irineu e nas listas locais de bispos de modo tão diverso quanto evidente. Por outro lado, esse interesse se dirigiu aos apóstolos como θεῖοι ἄνδρες – este é o caso nos Atos dos Apóstolos apócrifos. Ele foi estimulado pela abundância de figuras que percorriam o mundo daquele tempo. O desafio consistia em sobrepujar essa concorrência. Os apóstolos assumiam mais e mais os traços desses concorrentes, inicialmente na apresentação e na glorificação oral, depois, porém, na apresentação literária. Pois a necessidade de uma *literatura de entretenimento especificamente cristã*, que pudesse concorrer com a literatura não-cristã, era tão forte como o edificante-religioso. A origem dos Atos dos Apóstolos apócrifos de modo algum é "herética", antes se encontra nos elementos pagãos preliminares do cristianismo vulgar. Mas esses elementos atraíram outros da mesma espécie e formaram solo fértil para pensamentos "heréticos",

especialmente de pensamentos gnósticos; assim, p. ex., o apóstolo pode ser, ao mesmo tempo, ora portador da tradição da Igreja oficial (nos Atos de Paulo), e ora portador de revelações secretas gnósticas (nos Atos de João). Mas a Igreja não quis ou não pôde neutralizar essa literatura tão estimada. Sua resistência se reflete em múltiplas – com expurgos e ampliações – reformulações eclesiásticas. Nos séc. III e IV surgiram novos Atos dos Apóstolos.

Preterimos as reformulações e novas formações e tratamos apenas dos cinco Atos dos Apóstolos antigos, e isso na suposta ordem de seu surgimento.

§ 56. OS CINCO GRANDES ATOS DOS APÓSTOLOS

Bibliografia:

R. A. LIPSIUS-M. BONNET, *Acta Apostolorum Apocrypha I IIa IIb* (reimpressão), 1959.

E. HENNECKE-W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen II*, 3ª ed., 1964, pp. 110-372.

1. *Os Atos de Pedro*

Os *Acta Petri* (= AtPe) são os mais antigos dos Atos dos Apóstolos apócrifos preservados; devem ter surgido entre 180 e 190 na Ásia Menor ou em Roma[1237]. De toda a obra chegaram até nós apenas cerca de dois terços – a grande parte central e final (em uma tradução latina, os chamados *Actus Vercellenses*, e dois trechos menores na língua original grega) e duas histórias avulsas da primeira parte. Assim somente os *Actus Vercellenses* dão uma idéia do verdadeiro caráter dos AtPe[1238].

Eles relatam que, depois que Paulo partiu de Roma para a missão na Espanha, teria aparecido na capital mundial o mago Simão e teria convertido a comunidade de lá, com exceção de poucos fiéis, em seus adeptos e que teria fascinado os romanos com seus milagres; então, por ordem divina, Pedro teria viajado a Roma desde Jerusalém, onde teria passado doze anos, teria restabelecido a comunidade de lá, venci-

[1237] Cf. SCHNEEMELCHER, p. 187s.
[1238] Tudo o mais em SCHNEEMELCHER, p. 183ss.

do a Simão e por fim teria sofrido o martírio. Percebe-se que a maior parte dos AtPe abarca apenas a última atividade do apóstolo, que se desenrola em Roma; a tradição apócrifa a respeito da permanência de Pedro por doze anos em Jerusalám (*Kerygma Petrou*) e de seu martírio em Roma fornece os pontos fixos; da tradição neotestamentária a respeito de Pedro somente o embate dele com o mago Simão (At 8.18ss.) foi utilizado.

A exposição não glorifica a Pedro como o príncipe dos apóstolos, e, sim, como grande θεῖος ἀνήρ, poderoso na palavra, mas ainda mais poderoso, em todo caso de maior sucesso, em atos. Impressiona os romanos com milagres espetaculares: faz um cão falar, um bebê falar com voz de homem e um atum defumado nadar; expulsa um demônio de um jovem possesso que se manifesta por meio de sorrisos e que demole uma estátua do imperador, a qual Pedro restabelece milagrosamente, para que seu proprietário cristão não seja envolvido em conflitos com a polícia. Naturalmente também realiza milagres de curas – restaura a visão a viúvas cegas – mas esses milagres de ajuda ficam em segundo plano perante os outros. Visa exclusivamente o espetáculo público o grande confronto com o mago Simão, o ponto alto do livro. Ele acontece num palco adequadamente elevado, no fórum e perante uma imensa multidão de espectadores, entre eles, como mencionado expressamente, senadores, prefeitos e funcionários públicos. Como dois heróis homéricos antes de seu duelo decisivo, os dois adversários duelam inicialmente com discursos – como, aliás, toda a descrição é intercalada por meio da inserção de discursos, diálogos e orações; então Pedro vence gloriosamente pela ressurreição de três mortos e, por sua intercessão, inclusive salva da morte na fogueira seu oponente lamentavelmente fracassado. Mas a eliminação total de Simão acontece somente alguns dias depois, novamente em local apropriado; por meio de milagrosas demonstrações de vôo, o mago quer reconquistar sua influência, mas, em decorrência da oração do apóstolo, ele caiu sobre a *Via Sacra* com fratura tripla do fêmur; é apedrejado, escarnecido e finalmente levado por um adepto de Roma, morrendo em seguida em conseqüência de seus ferimentos.

O martírio do apóstolo é provocado, como usual nos Atos dos Apóstolos, pela pregação da castidade. Na verdade, o elemento asceta-erótico não ocupa grande espaço nos AtPe; talvez isso tivesse sido diferente na primeira parte, que está perdida, as duas partes preservadas poderiam apontar para esse fato. Mas em Roma a pregação da castidade tem, especialmente entre as mulheres aristocráticas, um grande

sucesso ao ponto de inquietar os homens. Intercala-se aqui um elemento retardatário, a conhecida história *Quo vadis*; Pedro foge diante da ameaça de prisão, mas diante do pórtico encontra-se com o Senhor, que quer deixar-se crucificar mais uma vez. Pedro então volta. O prefeito Agripa, do qual Pedro havia apartado quatro concubinas, manda crucificar o apóstolo sob a acusação de ateísmo. A descrição da crucificação ocupa somente duas frases subordinadas. O peso recai inteiramente sobre os dois discursos do apóstolo sobre o mistério da cruz; no primeiro, Pedro pede adicionalmente que seja crucificado de cabeça para baixo; o segundo discurso, que ele pronuncia já crucificado, passa para uma oração, com cujas últimas palavras entrega o espírito. O final do martírio é constituído – um traço freqüente nos Atos dos Apóstolos – de aparições do falecido: perante seu amigo Marcelo, ao qual repreende amenamente por causa do sepultamento luxuoso, e perante Nero, ao qual intimida por golpes e o faz desistir da planejada perseguição aos cristãos.

O autor compôs os AtPe não sem habilidade. Liga a atividade de Pedro em Roma com a partida de Paulo para a Espanha e a motiva com o aparecimento de Simão em Roma; além disso, tem o cuidado de não relatar os diversos episódios simplesmente enfileirados um atrás do outro, mas procura prepará-los e entrelaçá-los, pelo menos exteriormente. Por um *flashback* – um relato de Pedro sobre o roubo de um tesouro cometido por Simão e como ele mesmo o descobriu milagrosamente – o autor lança um arco sobre contextos maiores e dá ao todo certa coerência. Ocasionalmente fala na primeira pessoa do plural, a fim de recomendar-se como testemunha ocular; no entanto, somente para os acontecimentos em Roma, não para os anteriores (AtPe 4; 21). As partes discursivas obrigatórias, porém, não lhe saem lá muito bem; pelo menos são interessantes quanto ao conteúdo as especulações sobre a cruz (37-39) e as passagens sobre as aparições de Cristo em formas múltiplas (21; cf. 5; 17), temas que também são importantes em outros Atos dos Apóstolos. A coesão interior, porém, não é formada pela composição, e, sim, pelo elemento aretalógico (milagres, visões e semelhantes).

Sobre o *caráter literário* de toda a obra podemos opinar apenas com reservas, visto que falta a primeira parte. Se a observação a respeito da permanência de Pedro em Jerusalém por doze anos (5) se refere a essa primeira parte, segue-se que os AtPe não pertencem à literatura περίοδοι. Pois neste caso eles relatam apenas uma viagem do apóstolo, a de Jerusalém a Roma. O relato da viagem marítima contém, todavia,

motivos típicos da literatura περίοδοι[1239], sobretudo a conversão do capitão que recebe o Batismo e a Eucaristia. Mas viagens não perfazem a moldura do todo. Os AtPe consistem de atos avulsos do apóstolo, aparentemente localizados exclusivamente em Jerusalém e Roma, e da viagem, que faz a ponte entre os dois cenários; até que ponto os AtPe ainda estabeleceram outras relações narrativas, além da linha de relações mencionada, não o sabemos. Mas – com a reserva mencionada – deveremos enquadrá-los apropriadamente na literatura dos "atos" (*praxeis*).

Entre os textos de Nag Hammadi encontra-se, no Códice VI, pp. 1-12, um escrito que tem que ser mencionado aqui e que H. M. SCHENKE amavelmente me tornou acessível em sua tradução[1240]. Como palavras finais o escrito tem o título "Os atos de Pedro e dos Doze Apóstolos", mas, conforme as palavras introdutórias, trata-se de um discurso de Pedro "sobre a motivação do apostolado". Mas o conteúdo desse escrito muito estranho e interessante, nada tem a ver com os conhecidos AtPe. Ele não pode ser uma parte das porções perdidas.

2. Os Atos de Paulo

Os *Acta Pauli* (= AtPa) ao contrário – um pouco mais novos do que os AtPe e dependentes deles, redigidos pouco antes de 200 por um presbítero da Ásia Menor – fazem parte da literatura περίοδοι. Relatam os "atos de Paulo", como não podia ser diferente, no contexto de uma grande viagem. Mas não é possível reconstruir inteiramente o roteiro da viagem, pois, apesar de seu grande volume, o que ficou preservado é bastante fragmentário[1241]. Os importantes manuscritos de AtPa, descobertos no presente século (sc. séc. XX), especialmente um papiro grego em Hamburgo e um copta em Heidelberg, acrescentaram às partes já conhecidas anteriormente – aos Atos de Paulo e Tecla, à correspondência entre Corinto e Paulo, à chamada Terceira Carta aos Coríntios, e

[1239] P. ex., a especial motivação da viagem; o navio à disposição; o interesse especial do capitão pelo passageiro; a calmaria; o comportamento especial dos marinheiros (aqui sua embriaguez).

[1240] Agora publicada em *ThLZ 98*, 1973, p. 13ss.

[1241] Sobre testificação e tradição: SCHNEEMELCHER, *loc. cit*, p. 221ss. Como ainda não existe uma edição completa dos fragmentos no texto original, e a reprodução mais completa imaginável dos textos está em SCHNEEMELCHER (pp. 242-270) em tradução, onde também sempre estão indicadas as publicações dos textos originais, remeto, no que segue, para simplificar, às páginas em sua tradução.

ao martírio – não apenas tradições paralelas, e, sim, sobretudo complementos essenciais por meio de material novo; um papiro copta ainda não editado, mas posto à disposição de HENNECKE-SCHNEEMELCHER por R. KASSER em tradução, contém a história do batismo de um leão por Paulo, já mencionada por Orígenes[1242]. Mas o início de AtPa continua faltando e no meio se abre uma grande lacuna; o ponto final é Roma; como ponto de partida da viagem pode-se deduzir que seja Damasco. Todas as partes preservadas sugerem como suposição mais imediata que os AtPa descrevem uma única viagem de Paulo – bem diferente dos Atos dos Apóstolos canônicos. Na verdade, coincidem com estes em um grande número de topônimos, mas projetam um quadro totalmente diferente do decurso e do modo de atuar de Paulo; por exemplo, para mencionar só isso ainda, Paulo não chega a Roma como prisioneiro, e, sim, como homem livre. Os Atos dos Apóstolos de Lucas ainda não eram tão canônicos para o autor, se é que ele os conheceu, que sua imagem de Paulo tivesse sido compromissiva para ele. Ele configura sua obra segundo um plano próprio e com material reunido dentre a tradição oral sobre Paulo, ou que obteve de outra parte e o transferiu a ele, talvez também inventado, e que ele reformulou profundamente[1243].

O autor procura trabalhar literariamente. Juntou vários episódios em composições maiores, assim sobretudo a história de Tecla, que pode ser considerada um pequeno romance ou grande novela, o martírio, mas também prisão e luta com feras em Éfeso, e provavelmente ainda outras histórias, cujo estado fragmentário, porém, não permite um juízo seguro. Também é fruto da pretensão literária o *flashback* (conversão e batismo do leão) e a inserção da correspondência (bastante coerente no relato sobre Filipos; o autor evidentemente conhece 2 Coríntios). Aqui também cabe o retrato em breves traços de Paulo[1244] e também o fato de que não é o próprio autor que o faz, mas o deixa desenhar por lábios de outro. Tito o descreve como "um homem de baixa estatura, de cabeça calva e pernas arqueadas, em atitude nobre, de sobrancelhas unidas e de nariz um pouco saliente, cheio de encanto; pois ora parecia um ser humano, ora tinha o rosto de anjo" (HENNECKE-

[1242] Sobre o sentido desse tema cf. W. SCHNEEMELCHER, "Der getaufte Löwe", in: Mullus, *Festschrift Theodor Klauser,* 1964, p. 316ss.

[1243] Cf. SCHNEEMELCHER, *NT Apokryphen II,* p. 227ss, e idem: "Die Apostelgeschichte des Lukas und die Acta Pauli", in: Apophoreta, Festschrift für E. Haenchen, *BZNW 30,* 1964, p. 236ss.

[1244] Sobre o retrato cf. E. ROHDE, *Der griechische Roman,* 3ª ed., 1914, p. 160.

Schneemelcher II, p. 243). Enquanto, porém, usualmente se enaltece nos θεῖοι ἄνδρες efusivamente sua beleza, aqui se acentua a abscondidade do divino, que, não obstante, sempre rompe o envoltório pouco vistoso (uma reminiscência de Sócrates? Um motivo gnóstico?); é característico que Tecla pode ver "o Senhor na figura de Paulo" (*loc. cit.*, p. 247), tal como também em outros Atos dos Apóstolos, Cristo aparece ocasionalmente na figura de um apóstolo.

O autor define como *conteúdo* da pregação de Paulo "a palavra de Deus da abstinência e da ressurreição" (p. 243), e explica o nexo interior dos dois temas: "De outro modo não existe ressurreição para vocês, a não ser que permaneçam puros e não poluam a carne, e, sim, a preservem casta" (p. 245), ou em termos um pouco mais gregos: "o Deus que não conhece necessidades" teria enviado Paulo para a salvação dos homens para que ele "os arranque da transitoriedade e da impureza, e de todo desejo e da morte" (p. 246). Mas reflexões teológicas mais desenvolvidas sobre esse contexto estão fora do interesse do autor. Ele prefere deixar Paulo anunciar sua mensagem na forma de uma série de macarismos (bem-aventuranças) (entre eles Mt 5.8,7) (p. 244).

Na *narrativa* parece que os elementos aretalógicos e ascético-eróticos se equilibram quantitativamente[1245]. Mas o que leva avante o curso dos acontecimentos são os elementos ascético-eróticos. A apresentação segue, na maioria das vezes, ao esquema: pregação da castidade de Paulo, grande sucesso entre as mulheres, sobretudo entre as da nobreza, indignação e ciúme dos maridos, noivos e amantes, depois perseguição, prisão e mau trato do apóstolo (ocasionalmente também de suas seguidoras), visita de discípulas em sua prisão, libertação. As repetidas perseguições distinguem os AtPa das partes preservadas dos AtPe.

A melhor ilustração do *esquema e dos motivos* são os Atos de Tecla, embora neles Paulo não desempenhe o papel central.

> Em Icônio a virgem Tecla, tão bonita quanto virtuosa quanto distinta, ouve a pregação de Paulo, no mesmo momento está inteiramente fascinada por ela e por ele e nada mais quer saber de seu noivo Tamíris. Esse denuncia, juntamente com outros homens que fizeram experiências semelhantes com suas mulheres, Paulo perante o procônsul, e o apóstolo vai para a cadeia. Tecla suborna os guardas do cárcere, visita-o de

[1245] Não me refiro aos muitos milagres, curas, ressurreição de mortos e aparições (de Jesus ou de anjos), e menciono apenas a destruição templo de Apolo em Sidom (p. 253s.), uma paralela à destruição do templo de Ártemis em Éfeso por João (AtJo 37-45).

noite e, crente, ouve suas palavras. Quando isso se tornou público, ambos são levados perante o juiz. O procônsul simpatiza com a doutrina cristã – um tema não muito raro – expulsa Paulo da cidade, mas, por iniciativa de sua própria mãe, condena Tecla à morte na fogueira. A valente mártir procura a Paulo com os olhos, vê a Cristo em sua figura, e sobe confiante na fogueira. Mas as chamas nada conseguem contra ela, uma chuva torrencial com granizo apaga o fogo e mata muitos espectadores por castigo. Tecla viaja ao encontro de Paulo, comunica-lhe que o acompanhará por toda parte, e não se deixa demover de seu propósito por suas advertências dos perigos[1246]. Mas logo na primeira cidade acontece-lhe nova injustiça. Um influente cidadão de Antioquia se apaixona por ela à primeira vista, torna-se insistente e, quando a resoluta virgem lhe arrancou do corpo a sobrecapa e a coroa da cabeça em plena rua, o homem ultrajado, cujo amor se transformou em ódio, a denuncia perante o governador e consegue sua condenação à luta com feras. Nesse segundo martírio encontra-se uma modesta variação: por um lado, Tecla tem a simpatia de todas as mulheres, por outro lado tem que enfrentar mais e maiores perigos, mas também experimenta mais e maiores milagres. Leões e ursos são incitados contra ela, mas uma leoa a defende até a morte; diante de uma segunda horda de feras, Tecla se refugia num lago da arena; ela mesma se batiza, e é novamente protegida; as vorazes focas do lago são mortas por um raio, os outros animais são mantidos à distância por uma nuvem de fogo; um terceiro grupo de animais selvagens é acometido de atordoamento, e quando Tecla é amarrada entre dois touros bravos – é melhor não perguntar como isso é possível apesar da nuvem de fogo –, as amarras são consumidas pelo fogo e Tecla sai ilesa. Os espectadores acabam tomando o partido da bela sofredora e exigem sua soltura; o governador se desfaz em lágrimas, até mesmo o amante desprezado muda de idéia. A execução é interrompida e a mártir é inocentada oficialmente. Novamente ela viaja ao encontro de Paulo, recebe dele a ordem de anunciar a palavra de Deus, para então retornar a sua cidade natal. O noivo morreu entrementes – a solução mais simples – e oferece à mãe malvada a reconciliação com as belas palavras: "Se queres dinheiro e bens, o Senhor os dará a ti por meio de mim, se queres tua filha, eis-me aqui" (251). Depois segue para Selêucia; "e após ter iluminado a muitos pela palavra de Deus, morreu serenamente" (251)[1247].

[1246] J. GEFFCKEN, *Christologische Apokryphen*,1908, p. 27 n. 1, vê aqui uma analogia à advertência da hiparquia por Crates (*Diog. Lert. VI*, 86ss.).

[1247] A virgem Tecla tornou-se padroeira da cidade de Selêucia na Isáuria em lugar da virgem Palas Atena. Sobre a posterior lenda de Tecla vide a bibliogradia mencionada em SCHNEEMELCHER, *loc. cit.*, p. 229, n. 2.

O repertório e a capacidade de variar do autor quase se esgotaram na história de Tecla. Isso se evidencia no episódio de Éfeso.

Paulo está encarcerado em conseqüência de sua exitosa pregação da castidade e condenado *ad bestias*[1248]. Novamente recebe visita noturna de distintas seguidoras – entre elas a esposa do governador que o condenou. Uma intervenção divina lhe possibilita a fuga na noite antes da luta com as feras, batizar as duas discípulas à beira-mar, portanto bem distante de Éfeso, e de retornar ao cárcere sem ser visto. No outro dia soltam contra ele um leão selvagem na arena, mas – milagre! – é o leão que Paulo havia batizado e que, em vez de dilacerar o apóstolo, conversa amigavelmente com ele, ainda que em lacônica brevidade. O governador ordena que se lançasse contra ambos uma matilha de feras e, além disso, flecheiros. Aí se repete o milagre do granizo, as feras selvagens são mortas, igualmente uma multidão de espectadores; dessa vez nem mesmo o governador sai ileso; ele não perde a vida, mas ao menos uma orelha. Paulo e o leão saem ilesos. Paulo viaja de navio para a Macedônia, e o leão foge para as montanhas.

O *martírio de Paulo* é descrito sob um aspecto mais fundamental do que o de Pedro. Ele não é provocado, a exemplo deste – mas também não como se deveria esperar pelos precedentes –, pela pregação da castidade, e, sim, pela pregação de "Cristo Jesus, do Rei dos *éones*" (266), e se encontra sob o ponto de vista do contraste do potentado terreno e Senhor celestial; ele exemplifica em Paulo e seus companheiros perseguidos a atitude dos cristãos nesse campo de tensão pareneticamente como *militia Christi;* aqui se acumulam as imagens dessa área de concepções, enquanto o tema do soldado de Cristo aparece somente uma vez no martírio de Pedro.

Nero vê seu domínio ameaçado por essa pregação, ainda mais porque a nova crença já encontrou adeptos entre as pessoas de sua intimidade: seu juvenil copeiro Pátraclos, ao qual Paulo despertou da morte[1249] e um bom número dentre as pessoas de sua confiança confessam sua fé em Cristo. O imperador manda prendê-los e ordena uma perseguição geral dos cristãos, no decurso da qual também Paulo é preso e condenado à morte por decapitação. Em duas cenas acontece a confrontação do imperador com o apóstolo, do detentor do poder secular com o

[1248] Cf. 1 Co 15.32.

[1249] Pátroclos havia adormecido durante a pregação de Paulo e caíra da janela (265s.), como Êutico em At 20.7ss.

soldado de Cristo; mas também em alguns motivos acontece a confrontação do tirano com o filósofo, tal como ela é descrita, por exemplo, na confrontação de Domiciano e Apolônio[1250]. Paulo conquista – um traço freqüente nos martírios – os encarregados com sua execução, um prefeito e um centurião, e recusa sua oferta de lhe possibilitar a fuga, como um Sócrates cristão ("Não sou um cristão desertor, e, sim, um soldado do Deus vivo, obediente à Lei" (267). No momento da execução acontece um milagre; quando sua cabeça cai, esguicha da ferida leite ao invés de sangue, de modo que todos os presentes louvam a Deus "que havia dado a Paulo tal glória" (267). Paulo também faz milagres após sua morte. Aparece, como predito, a Nero e lhe profetiza, na presença de muitos filósofos, seu iminente pavoroso fim; em decorrência disso, o imperador, apavorado, manda soltar Pátroclos e seus companheiros. Mais outra profecia de Paulo se cumpre; o prefeito e o centurião encontram dois homens junto a sua sepultura, Tito e Lucas, e recebem deles o batismo.

Esses exemplos devem ser suficientes para a caracterização dos AtPa. O que mais interessa ao autor é a propaganda a favor da castidade[1251]. Ao lado disso persegue um fim teológico concreto, a luta contra a gnose. O meio para isso é a *correspondência* da comunidade de Corinto com Paulo, simulada e intercalda pelo autor (correspondência que, mais tarde, é sacada dos AtPa, passa a ser transmitida autonomamente, sendo até mesmo acolhida no cânon da Igreja armênia, e talvez no da Igreja síria).

Os coríntios apresentam ao apóstolo para refutação as heresias de dois pregadores que apareceram entre eles – teses tipicamente gnósticas: o mundo não é criação de Deus, rejeição do AT, cristologia docética, espiritualização da ressurreição – e este atende o pedido – num escrito cheio de empréstimos fraseológicos das cartas de Paulo (e o qual foi reconhecido como falsificação ainda em tempo de vida do autor). A intenção de ir a campo contra a gnose com a autoridade apostólica é expressa de modo muito simplório (os coríntios: "... para que possamos ouvir isso de ti mais uma vez enquanto ainda estás na car-

---

[1250] A referência à efemeridade de riqueza e poder é um topos filosófico; a afirmação de Paulo que o imperador não podia matá-lo tem sua paralela em Filostrato, *vit. Ap. VIII,* 5.

[1251] O zelo do autor não pára nem mesmo perante os animais. O afamado leão recebeu o batismo e se afasta "cheio de júbilo" para o campo; "pelo caminho encontra uma leoa, e ele não voltou seu rosto para ela, e, sim ... saiu correndo dali ..." (269); também ele se consagrou à castidade a tal ponto que nem mesmo os sólidos atrativos de uma leoa conseguem tentá-lo.

ne" (258); Paulo: "Mas eu lhes transmiti no começo o que recebi dos apóstolos antes de mim, que estiveram o tempo todo com o Senhor Jesus Cristo" (259)).

Os Atos de Paulo têm sua origem em círculos da Igreja da Ásia Menor, e não foram considerados heréticos pela Igreja oficial. Ainda que o autor fosse exonerado de seu cargo como presbítero por causa da invenção da correspondência, e ainda que Tertuliano se escandalizasse com o fato de que Tecla batizou a si mesma e, o que ela não pode como mulher, pregou a palavra de Deus, isso não prejudicou a estima pelos AtPa. A rejeição da sexualidade e do matrimônio aparentemente não foi sentida como contradição à atitude das Cartas Pastorais; ela estava fundamentada profundamente em um sentimento da época amplamente difundido e também abriu à obra o caminho para círculos gnósticos.

3. *Os Atos de André*

André, o irmão de Pedro, se tornou o herói de uma profusa literatura lendária, na qual apareceu ora com Matias, ora com Pedro, ora com Bartolomeu. Os Atos de André originais, um pouco mais novos dos AtPe e AtPa e não localizáveis com segurança, foram os Atos dos Apóstolos mais volumosos. Mas vieram a nós somente em alguns poucos fragmentos e em reformulações com forte interferência[1252]. Desses últimos pode-se reconhecer que tinham a forma de um romance de viagem e qual a rota que o apóstolo tomou: de Ponto para a Acaia. Os milagres são considerados como de especial mau gosto por Eusébio (*Hist. Eccl. III* 25, 6s.). O conteúdo principal de sua pregação é a exigência de absoluta abstinência. Esta também provoca seu martírio, narrado em enfadonhas minúcias. O apóstolo já crucificado prega exaustivamente por dois dias e duas noites (entre outras sobre o sentido da cruz), conquista quase toda a cidade de Patrai para a fé, e recusa uma salvação em última hora com palavras bruscas. Tipicamente grega é a impressão que o povo adquire do mártir e apóstolo: ele é um justo, asceta e sábio e – o modelo! – filósofo[1253].

[1252] M. Hornschuh, em Hennecke-Schneemelcher II, p. 270ss. (bibliografia); sobre a tradição amplamente ramificada: P. M. Peterson, "Andrew, Brother of Simon Peter", *His History and his Legends*, 1958.

[1253] O texto em Hornschuh, *loc. cit.*, p. 294.

4. Os Atos de João

Não tão desolador é o que restou dos Atos de João (= AtJo), dos quais ficaram preservados cerca de dois terços em grego, sua língua original. As numerosas traduções dão uma idéia de sua popularidade e ampla difusão. Os AtJo gozavam de alto prestígio entre os maniqueus e os pricilianistas e por isso e também por causa de seu conteúdo considerado herético, foram condenados pelo segundo Concílio de Nicéia em 787; em várias reformulações eclesiásticas eles se salvaram até a Idade Média[1254]. O herói é João, o apóstolo e filho de Zebedeu, o qual, segundo tradição da Igreja Antiga, era considerado idêntico com o autor do quarto Evangelho e do Apocalipse, e com o longevo João de Éfeso.

Os trechos preservados permitem estabelecer o volume e a estrutura, muitas vezes também o conteúdo perdido; K. SCHÄFERDIEK forneceu uma reconstrução convincente inclusive da ordem[1255]. O início original não existe mais, o atual (AtJo 1-17) é secundário e pretende, ao que parece, incluir os elementos da tradição não mencionados alhures na obra (exílio em Patmos, condenação por Domiciano). Desta vez a conclusão não é constituída por um martírio, e, sim, pela "metástase", pela morte serena de João. A estrutura dos AtJo é determinada por duas viagens (de Jerusalém a Éfeso, daí para Laodicéia e o regresso) e por duas permanências em Éfeso. O maior espaço é ocupado pela descrição dessas duas permanências; Éfeso é, por tradição, o local de atividade de João; das viagens existem apenas algumas anedotas; a forma de περίοδοι parece que não foi muito elaborada. Toda a obra apresenta-se redigida por um acompanhante de João, cujo nome era, segundo a tradição e decerto também conforme o início perdido do livro, Lêucio; mas o uso da primeira pessoa do plural não é mantido em toda parte.

Também o autor dos AtJo tenta ampliar simples histórias avulsas a composições maiores, novelas de acordo com a praxe da época por meio de intercalação de discursos – todavia tão verbosas quanto pobres em idéias –, e além disso, estabelecer nexos, p. ex., por meio de um acréscimo de uma narrativa com os personagens principais da narrativa anterior (salvação de Licomedes e de Cleópatra por João [19-25]), ou de tal modo que uma história da primeira permanência em Éfeso

[1254] K. SCHÄFERDIEK, em HENNECKE-SCHNEEMELCHER II, p. 125ss.
[1255] *Loc. cit.*, p. 141s.

encontra sua continuação na segunda (assim o romance de Drusiana, cuja primeira parte, a qual no entanto somente pode ser deduzida, encontra uma continuação na história de Drusiana e Calímaco da segunda permanência em Éfeso [63-86]).

O leitor dos Atos mencionados até agora não encontra surpresas nos AtJo quanto aos temas, a não ser que se deixe surpreender pela intensificação e hipérbole predominante. O elemento ascético-erótico domina. Com a autocastração do jovem adúltero e parricida, a qual o apóstolo, aliás, não repreende (48-54), e com a necrofilia de Calímaco (63ss.) o autor ultrapassa os limites dos sentimentos humanos e revela com sua extravagância a ascese como erotismo sob sinais negativos. No mais, nos AtJo a pregação da castidade pelo apóstolo leva, sim, a complicações, mas nunca a uma catástrofe, os maridos revoltados e desiludidos amantes são convertidos.

O elemento *aretalógico* aparece com bastante força. João é considerado, desde o princípio, como grande taumaturgo, o milagre como o melhor meio para despertar a fé. Por isso os milagres-espetáculo são da maior importância.

A destruição do templo de Ártemis (37-45) pertence, de antemão, a essa categoria. Mas também os milagres de ajuda são estilizados muitas vezes como milagres-espetáculo; a cura da mulher idosa é transferida para o teatro (30-37), para o ressurreição de Licomedes (19-25) e para a salvação de Cleópatra "acorreu toda a cidade de Éfeso" (22), etc. João também realiza um milagre de auto-ajuda; numa precária pensão para viajantes, ele ordena aos percevejos perturbadores do sono que saiam do recinto, e voltem novamente pela manhã, e anexa a isso uma engenhosa reflexão sobre a obediência dos animais e a desobediência dos homens. João realiza mais ressurreições de mortos do que Jesus. Seu poder milagroso é tão grande que o pode delegar inclusive a outros para realizar ressurreições de mortos (47; 81s.). Que ele tem saber sobrenatural, premonições e visões é algo óbvio. Não surpreende que o próprio Senhor apareça com freqüência na figura de um belo jovem, mas também na figura do – juvenil – João (87).

A veneração do apóstolo beira a adoração. ´´É significativo que Licomedes manda pintar um retrato de João e o expõe como a imagem de um ídolo em seu dormitório: "um retrato coroado de um idoso, ladeado de sírios e um altar na frente" (27). Interessante nessa história são a crítica e a defesa do acontecimento. João critica o fato de estar representada somente sua imagem carnal, não, porém, sua imagem espiri-

tual ("Pintaste uma imagem morta de um morto" (29)[1256]. Licomedes acentua que seu procedimento não causaria prejuízo ao monoteísmo: "Contanto que, segundo aquele Deus, se pode chamar de deuses nossos benfeitores humanos, és tu, pai, ... aquele que corôo, amo e venero como aquele que se me tornou um bom guia" (27).

Como derradeira glorificação é narrada a "*metástase*" (106-115). Indícios para o martírio existem somente na tradição tardia a respeito de João (bebida envenenada, azeite fervendo, os quais, porém, não levam à morte). Os AtJo relatam que, após um culto derradeiro, o apóstolo teria saído da cidade com seus companheiros, teria mandado cavar uma sepultura e teria deitado nela, entregando com alegria seu espírito. Já na tradição manuscrita dos AtJo se encontram ampliações; o corpo de João teria sido arrebatado, suas sandálias teriam sido achadas (como em Empédocles), ou estaria apenas dormindo; mais tarde a sepultura produz maná, etc.[1257].

O trecho mais interessante é a chamada proclamação do Evangelho (87-103), um *texto gnóstico* que talvez já existiu antes da redação dos AtJo.

João transmite a seus adeptos uma tradição secreta: sobre a aparição terrena de Cristo em muitas formas ("sua unidade multifacetada", ora como menino, ora como jovem, ora como homem adulto, ora como ancião; ocasionalmente de uma estatura que alcança até o céu; seu corpo ora material, ora imaterial (88-93)[1258]), sobre uma ciranda de Cristo com seus discípulos e um hino cantado em responsório na véspera da sexta-feira da paixão (94-96) e sobre uma revelação do mistério da cruz, destacada do restante do texto por um enredo especial, que é concedida somente a João e o qualifica como o verdadeiro portador do verdadeiro conhecimento (97-102)[1259]. João fugiu do lugar da crucificação para o Monte das Oliveiras e tem aí uma epifania de Cristo; ele vê uma "cruz luminosa solidificada"[1260], envolta por uma massa informe e amorfa, e

[1256] Esse pensamento que, quanto sei, é expresso aqui pela primeira vez, é exposto teologicamente nas considerações de Paulino de Nola, ao qual seu amigo Sulpício Severo solicitara um retrato para um altar, e se tornou, nessa versão, como padrão para a representação de seres humanos na Idade Média até o séc. XIII. (cf. W. VON DEN STEINEN, *Homo Celestis I,* 1963, p. 105s.

[1257] Cf. SCHÄFERDIEK, *loc. cit.,* p. 176.

[1258] A aparição de Cristo em muitas figuras tb. em AtPe 21.

[1259] Essa passagem corresponde às especulações dos apóstolos sobre a cruz por ocasião do martírio: AtPe 37ss. = Mart. Pt. 8ss.; Act Andr = HORNSCHUH, *loc. cit.,* p. 242s.

[1260] As relações com a cruz falante EvPe 36ss. não podem ser analisadas aqui pormenorizadamente.

"acima da cruz" percebe "o Senhor", o qual, porém, "não tem forma, e, sim, somente uma voz". A voz lhe informa que a cruz luminosa ora seria chamada de *logos,* ora razão, ora Jesus, ora Cristo, etc., mas na verdade seria "a delimitação de todas as coisas e a forte elevação do consolidado do inconstante e a harmonia da Sabedoria" (98), seria potência cosmogônica e princípio soteriológico; ela nada teria a ver com a cruz de madeira e com o que nela foi crucificado:

"Não é a cruz de madeira que verás quando desceres daqui. Também eu sou aquele que agora não vês, e, sim, aquele do qual apenas ouves a voz, não aquele na cruz" (99).

A multidão junto à cruz, que corresponde à massa informe em volta da cruz luminosa, é a "natureza inferior" (100). Para João, isso é, para o gnóstico, resultam duas conclusões dessa cristologia docética. Ele deverá reconhecer-se como "parente" com o Revelador e Redentor Cristo e deixar-se envolver no evento salvífico da redenção, simbolizado pela cruz luminosa (desse modo "os membros do que desceu serão reunidos" (100); a concepção do corpo cósmico de Cristo); para sua atitude perante os não-gnósticos vale: "Por isso, não te preocupes com a grande massa, e despreza aqueles que estão do lado de fora do mistério!" (100). Depois desta instrução, Cristo é recebido no céu[1261].

O caráter gnóstico da proclamação do Evangelho, especialmente da dança de Cristo e, sobretudo, do discurso esotérico de revelação, que tem paralelas formais e doutrinais no *Corpus Hermeticum*[1262], mostra que os AtJo têm sua origem em círculos gnósticos, e torna compreensível por que foram rejeitados pela Igreja oficial. Não é possível identificar esses círculos gnósticos com alguma das seitas conhecidas. Constataram-se muitos pontos de contato com o valencianismo. Mas também aparecem muitos temas joaninos, que permitem contar com a possibilidade de que os AtJo são um documento daquela corrente gnóstica combatida em 1 João e que se separou do "círculo joanino".

5. Os Atos de Tomé

Os Atos de Tomé (= AtTo), redigidos em sírio e logo traduzidos para o grego, são os únicos atos apostólicos conservados integralmente, apesar

[1261] O enredo tem certa semelhança com o do Apócrifo de João, mas é mais original em relação a ela; cf. Hornschuh, *loc. cit.*, p. 47s.

[1262] Cf. M. Pulver, "Jesu Reigen und Kreuzigung nach den Johannes-Akten", *Eranos-Jahrbuch*, 1942, p. 141ss.

de sua origem e conteúdo gnósticos. Estavam amplamente difundidos e foram reformulados por parte da Igreja. Conseqüência dessas reformulações são desvios entre a versão síria e a versão grega, mas também existem tensões dentro dessas versões. Em sua forma atual, a versão síria parece mais modificada do que a versão grega. No entanto, ainda é possível reconhecer mais ou menos a original forma gnóstica[1263].

A forma do nome do Herói "Judas Tomé, que também (se chama) Dídimo" (= gêmeo) (cap. 1) é a mesma que consta no proêmio do EvTo. Esse apóstolo é considerado irmão gêmeo de Jesus, como sua pessoa de confiança mais íntima, "co-iniciado na palavra oculta de Cristo, tu que recebes seus enunciados ocultos" (39; cf. EvTo 13), como mediador do conhecimento redentor, ocasionalmente como sósia do Senhor, ou até mesmo idêntico a ele. Desta singular ligação de apóstolo e Redentor os AtTo recebem seu caráter oscilante, ambíguo e misterioso.

Em primeiro plano eles narram o trabalho missionário de Tomé na Índia, região que lhe coubera quando da divisão do mundo em zonas missionárias. Tomé resiste, mas é vendido pelo Senhor a um comerciante hindu de nome Abban, e que, por ordem de seu rei Gundafor, deve trazer um hábil carpinteiro; esse comerciante o leva primeiro a Andrápolis e depois para a Índia. Aqui ele faz missão por meio da palavra e de milagres, e por fim sofre o martírio. A narrativa está dividida formalmente em treze πράξεις numeradas e providas de títulos, e tem o título πράξεις τοῦ αγίου ἀπόστολου Θωμᾶ com razão; o livro coloca práxis ao lado de práxis, sem dedicar interesse maior às viagens entre elas. O livro tem seu lugar entre a antiga literatura de atos. Do ponto de vista da técnica de composição, o livro se divide em duas partes; na primeira parte (atos 1 a 6) as histórias individuais são coesas em si e interligadas apenas precariamente; na segunda parte (atos 7-13) os episódios estão relacionados entre si, melhor interligados e agrupados em torno de um centro uniforme, a corte do rei Misdai; também o rei é outro, e aqui o apóstolo é chamado de Judas. Na segunda parte os milagres passam para segundo plano, a ênfase recai sobre as conversões; mas linguagem, estilo e pensamentos permanecem uniformes.

Também nos AtTo as narrativas vêm acompanhadas de numerosos *discursos*, mas esses revelam uma multiplicidade desproporcionalmente maior do que os outros Atos: pregações missionárias e outras prega-

[1263] Cf. G. BORNKAMM, em HENNECKE-SCHNEEMELCHER II, p. 297ss., e A. F. J. KLIJN, "The Acts of Thomas, Introduction, Text, Commnetary", *Suppl. NovTest V,* 1962.

ções, palestras, orações, textos litúrgicos como epícleses sacramentais, poesias de louvor e hinos (do casamento místico e da pérola). Embora em grande parte autônomos e facilmente separáveis do contexto, esses discursos têm a função de interpretar o sentido dos acontecimentos narrados, de tornar transparente o evento propriamente dito. O autor quer que se entendam as narrativas "como vestimentas lendárias do mistério da redenção"[1264].

Na verdade, o repertório de *temas* é o mesmo que nos outros Atos. O apóstolo realiza curas, exorcismos e ressuscita mortos, também não faltam milagres de auto-ajuda e de punição. A isso acrescem elementos fabulosos: animais falantes – dragões, burros selvagens e um filhote de burro – pululam na Índia; um dragão é obrigado a sugar novamente o veneno de um moço morto por ele, é obrigado a engoli-lo e fenecer. O motivo ascético-erótico perpassa toda a obra e por vezes produz coisas curiosas (um moço assassina a moça amada, porque ela se nega a conviver com ele em "pureza"; no entanto, o ato pelo menos é castigado e a moça é ressuscitada); mas em geral, esse assunto é tratado comparativamente de modo decente. Também aqui ele serve para colocar o Apóstolo em situações de perigo, levá-lo à prisão e finalmente ao martírio, depois que o ideal se apossou da corte íntima do rei. Também aqui o apóstolo ainda realiza milagres depois de morto e converte inclusive seu assassino.

Mas todo esse material tradicional foi posto a serviço do *mito salvífico gnóstico-cristão* e, pelo contexto, adquire significado simbólico[1265]. Mito e simbolismo dos AtTo foram analisados muitas vezes. Por isso menciono apenas alguns exemplos para o simbolismo da exposição literária. Pois o mito encontrou no hino da pérola (Ato 9, cap. 108-113) sua expressão perfeita[1266], e está facilmente disponível.

Já o primeiro ato está cheio de ambigüidades, a começar pela pessoa e pelo nome do irmão gêmeo do Redentor, por sua profissão de carpinteiro e mestre-de-obras que o capacita a construir o edifício celestial (Ato 2), e por seu destino: ele é vendido e sai como escravo. Andrápolis, a "Cidade dos Homens", simboliza o mundo; a "festa" de casamento da

---

[1264] BORNKAMM, *loc. cit.*, p. 301.

[1265] Cf. referente ao que segue BORNKAMM, *loc. cit.*, p. 298ss; Idem: "Mythos und Legende in den apokryphen Thomasakten", *FRLANT 31,* 1933.

[1266] Referende ao hino da pérola: G. WIDENGREN, "Der iranische Hintergrund der Gnosis", *ZRGG 4,* 1952, p. 97ss.; A. ADAM, "Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied", *BZNW 24,* 1959, 58ss.

filha do rei, com sua alegria tumultuosa e embriaguez, é símbolo do auto-esquecimento dos não-redimidos. O hino nupcial, que o apóstolo canta em língua hebraica, ninguém o entende com exceção de uma flautista, "pois era hebréia por descendência" (8): o Revelador é um estranho no mundo, a revelação é incompreensível e é entendida somente pelos que são essencialmente da mesma família, que não são do "mundo". Mas também a redenção, a libertação do Eu das amarras do "mundo" e a união com o Redentor são descritas logo no primeiro ato. Em seu hino Tomé decantou a redenção como casamento sagrado da virgem da luz com o noivo celestial. A flautista entendeu; em sua conversão, a amorosa adesão ao apóstolo, o irmão gêmeo do Redentor, realiza-se a redenção. Se então na câmara nupcial Cristo conquista a filha do rei juntamente com o noivo para um matrimônio espiritual, então esse tornou-se a imagem do matrimônio celestial, e a câmara nupcial tornou-se, como acontece com freqüência na gnose, o símbolo da redenção consumada. O dragão no terceiro ato apresenta a si mesmo como filho de Satanás e representante do poder cósmico mau; sua destruição e a salvação do moço tornam-se assim a imagem da redenção. Do mesmo modo o exorcismo dos demônios, que assediaram mulheres e as violentaram (5., 7. e 8. ato), bem como mostram os trechos discursivos agregados. A cavalgada do apóstolo no jumentinho falante, que se apresenta como descendente da montaria de Balaão e de Jesus e que cai morto diante do portão da cidade, simboliza, se não a viagem da alma ao céu, com certeza a vida terrena; pois o jumentinho (que, a exemplo do cão falante de Pedro e da leoa que socorreu a Tecla, morrem depois do serviço prestado, conforme manda o estilo) simboliza aqui o corpo terreno, que não experimentará a ressurreição. Os exemplos devem bastar para ilustrar o emprego de materiais e motivos tradicionais como símbolos da concepção gnóstica da redenção.

Os AtTo, que revelam muitos pontos de contato com o EvTo copta e que histórico-teologicamente formam com ele uma unidade, surgiram no início do séc. III na Síria oriental. Eles são o documento mais importante da gnose cristã daquele tempo e daquela região. Que sua influência foi muito além, mostram-no as numerosas traduções e, não por último, a elevada estima que o livro e seu herói gozavam entre os maniqueus. Os AtTo são, além disso, literariamente e do ponto de vista histórico-religioso, os mais interessantes dentre os Atos dos Apóstolos apócrifos.

§ 57. A POSIÇÃO HISTÓRICO-LITERÁRIA DOS ATOS DOS APÓSTOLOS APÓCRIFOS

Bibliografia:

M. BLUMENTHAL, "Formen und Motive in den apokryphen Apostelgeschichten", *TU 48,* 1, 1933.

D. ESSER, *Formgeschichtliche Studien zur hellenistischen und zur frühchristlichen Literatur,* Diss. ev. theol., Bonn, 1969.

R. HELM, *Der antike Roman,* 2ª ed., 1956.

K. KERÉNYI, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung,* 1927, (reimpressão) 1962.

R. REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen,* 1906, 2ª ed., 1963.

E. ROHDE, *Der griechische Roman und seine Vorläufer,* 3ª ed., 1914.

R. SÖDER, *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike,* 1932, (reimpressão) 1969.

F. WEHRLI, "Einheit und Vorgschichte der griechisch-römischen Romanliteratur", *Mus. Helvet. 22,* 1965, p. 133ss.

O. WEINREICH, *Der griechische Liebesroman,* 1962.

Para finalizar, retornamos mais uma vez à *questão do gênero,* a fim de definir mais exatamente a posição histórico-literária dos Atos dos Apóstolos apócrifos. Trata-se aqui das obras em seu todo; no entanto, é preciso uma nota preliminar sobre pormenores literários.

O material narrativo dos Atos tem muito pouco a ver com os Atos dos Apóstolos de Lucas em seus elementos principais e secundários; mas tem numerosas paralelas na "literatura romanesca da antiguidade" e também tem parentesco com muitos elementos de lendas e contos. Isso não precisa mais ser mostrado expressamente depois da abrangente monografia de R. SÖDER. Chama a atenção o fato de que a lenda propriamente dita recua diante da novela "secular", na maioria das vezes muito secular, e que o tom lendário "piedoso" é destacado somente pelos trechos de discursos circundantes (e também nem sempre por eles). – O material discursivo é bastante multiforme, mas mostra poucas formas neotestamentárias. Ocorrem discursos missionários e pregações para a comunidade das mais diversas espécies, orações de diversos gêneros e interessante material litúrgico. Os tipos de discursos lucânicos faltam. Nenhum discurso nos Atos apócrifos

tem a função de marcar e interpretar auges ou viradas históricas especiais, como acontece em Lucas na esteira da historiografia antiga (At 15; 17; 20; 22); pois em parte alguma se pretende oferecer um nexo histórico abrangente; os discursos apenas guarnecem e interpretam a *story* em tela, em volta da qual estão agrupados: como na literatura romanesca daquela época. Com esta literatura os Atos são vinculados ainda com mais duas outras formas de discurso, pelo diálogo e pelo monólogo. O estilo dos *diálogos* é bem diferente do dos diálogos polêmicos e didáticos dos sinóticos, do dos discursos revelacionistas joaninos e do dos *erotapokríseis* gnósticos; eles são conversa para entretenimento, ainda que com objetivo didático. Os *monólogos*, por fim, são uma novidade na literatura cristã em geral. Eles servem para a descrição de pensamentos e processos psíquicos – como no drama, no romance e na novela daquele tempo – e compensam a carência do dramatismo exterior por meio de efeitos retóricos. Aqui se revela de modo especialmente claro o esforço literário dos autores. Parece que é especialmente o romance de amor que forneceu modelo e tema para tais efusões (cf. AtTo 46; 91; 100). Lendo o altamente patético monólogo no qual Licomedes expressa, em forma bem ordenada, seu desespero sobre a beleza perdida de Cleópatra, enferma de morte, sua decisão de suicidar-se e seu intento de pedir contas à deusa Dice (AtJo 20), sente-se a atmosfera "mundana"; a passagem também poderia constar em Xenofonte de Éfeso ou em Apoleo[1267]. Mas também o monólogo de Pedro (AtPe 8) revela o mesmo estilo retórico. E esse não se limita aos monólogos, mas também se encontra em outros discursos[1268] e em muitas partes narrativas. – Esses detalhes evidenciam o esforço dos autores no sentido de satisfazer as exigências literárias de seu público e com isso corresponder a determinados *modelos literários.*

O que foi dito por último, porém, vale igualmente para as obras como um todo. Os Atos dos Apóstolos apócrifos não são sucessores do Livro de Atos dos Apóstolos de Lucas, mas também não são criações inéditas, pois "um gênero novo não é criado simultaneamente por vários [autores]"[1269]. Na determinação do gênero e da origem temos que ocupar-nos com as supramencionadas teses de F. PFISTER e R. SÖDER.

[1267] Cf. P. WENDLAND, *Die urchristlichen Literaturformen*, 1912, p. 339s.

[1268] O necrológio de João junto ao esquife da Drusiana (AtJo 67ss.) se lê como um exercício de estilo retórico – com ausência total de idéias – para uma necrológia.

[1269] R. SÖDER, *loc. cit.*, p. 186.

Se PFISTER designa os Atos como representantes cristãos das aretalogias migrantes e missionárias[1270], ele acerta com isso o conteúdo e a finalidade, não, porém, a forma literária dessas obras. Pois o que ele aduz como representantes não-cristãos dessas aretalogias pertence aos mais diversos gêneros (poema épico, hino, *vita*, romance, e outras coisas mais). Como já enfatizado em lugares anteriores, o termo "aretalogia" é impróprio para a designação de um gênero[1271]. "O aretalógico perpassa muitas secções da literatura, é característico para seu espírito, não para determinado gênero", diz O. WEINREICH com razão[1272]. Se ROSA SÖDER, na verdade, enquadra os Atos apócrifos na literatura romanesca segundo seus motivos, mas depois não os quer enquadrar no gênero do romance – porque vários motivos principais e secundários dos Atos apareceriam também fora do romance, dois outros, porém, o aretalógico e o teratológico, quase não apareceriam[1273] – então se bloqueia com isso – isso, é, com a quantificação de motivos de conteúdo para a determinação do gênero – a noção do nexo histórico-literário. E se SÖDER caracteriza os Atos como "narrativas populares, destinadas para o povo, não tanto para as pessoas cultas, como o romance" (*loc. cit.*, p. 216), com isso entra em jogo uma diferenciação que não faz jus nem aos Atos nem ao romance antigo; os autores dos Atos tinham ambições literárias, os antigos romances tinha um público de leitores de considerável espectro sociológico[1274].

Sem dúvida, os Atos dos Apóstolos apócrifos têm seu lugar no contexto do *romance antigo*. Pressuponho o direito de designar esse antigo gênero de presa com o termo moderno "romance", tanto mais quanto é certo que não recebeu um nome da antiga poética, antes foi simplesmente ignorado. Esse gênero floresceu na época de aproximadamente 200 a.C. até aproximadamente 300 d.C.; os Atos apócrifos surgiram, portanto, no florescimento tardio do romance. De seu surgimento – de uma ligação do poema épico e da historiografia romanesca[1275] – ele tem referências a uma temática muito variada; e como não era regulamentado por leis poéticas, ele pôde desenvolver-se livre e ricamente. Por isso não se deveria designar o romance de amor como "romance no sentido restrito", e todos os demais como romances "no

---

1270 *Loc. cit.*, p. 164ss.
1271 *Vide acima* pp. 342; 428; além disso ESSER, *loc. cit.*, p. 98ss.
1272 *Loc. cit.* p. 26.
1273 *Lpc. cit.*, p. 184ss.
1274 Cf. WEINREICH, *loc. cit.*, p. 10ss.
1275 Referente a isso sobretudo WEINREICH, *loc. cit.*, p. 21ss.

sentido lato"[1276]; ainda que o romance de amor, por ser o preferido, represente o tipo mais elaborado, não obstante ele não é o único e decisivo para a avaliação histórico-literária.

Na análise dos cinco grandes Atos sempre chamamos a atenção novamente para o fato de que a forma do *relato de viagem* é elaborada com maior ou menor intensidade, e havíamos agregado uma obra mais à literatura da πράξεις (*práxeis*), a outra mais à literatura περίοδοι (*periodoi*). Essa diferenciação provisória tem que ser brevemente precisada. Como os apóstolos eram imaginados como missionários itinerantes (que haviam dividido o mundo em áreas missionárias), dever-se-ia esperar que cada relato de viagem forneceria a forma de toda a obra; estranhamente, porém, isso acontece somente com os Atos de Paulo e com os de André; nos Atos de Pedro a viagem apenas tem a função de elo de ligação entre a parte que se desenrola em Jerusalém e a parte que se desenrola em Roma; nos Atos de Tomé, a viagem é empurrada para segundo plano pela divisão em atos. Nos Atos de João restam das viagens apenas episódios menores; provavelmente não haviam sido relatados episódios especiais que pareciam merecer preservados ao lado dos episódios de Éfeso; pode-se supor que, em atenção a um esquema, os relatos de viagem foram ligados com as narrativas que se desenrolam em Éfeso; no entanto, deixemos de lado o processo da técnica de composição. Mais importante é a constatação que se pode fazer justamente também nos Atos de Paulo e nos de André, que histórico-traditivamente as histórias individuais, os atos (*práxeis*), são os elementos primários, e os relatos de viagem, os *periodoi*, os elementos secundários. Em sua forma atual, os Atos dos Apóstolos apócrifos se apresentam como combinações de ambas as formas literárias realizadas ora com mais, ora com menos energia.

A *forma de atos (práxeis)*, a colocação lado a lado de "atos" notáveis de homens afamados, correspondeu à necessidade original de glorificar os apóstolos como θεῖοι ἄνδρες. Esses atos aretalógicos eram "romanescos" desde o início, isso é, mais orientados no milagroso do que no histórico. Querendo fazer deles um conjunto coeso, a fim de lhe dar uma apresentação literariamente agradável e que cativasse o interesse, ofereceu-se o gênero do romance de viagem, já a partir da atividade missionária dos herói, como modelo imediato. Claro, teoricamente também teria sido possível a forma da *vita*, especialmente

[1276] Assim R. SÖDER, *loc. cit.*, p. 4.

porque pode ser facilmente combinada com o romance de viagem; basta lembrar a *Vita Apollonii* de Filostrato ou o romance sobre Alexandre. Se a desistência de uma biografia, isso é, de uma maravilhosa história de nascimento e de infância, e de um relato de vocação e conversão, é motivada por uma economia ou insuficiência literária, ou tem motivos teológicos, pode ficar de lado. Na época da redação dos Atos, o romance de viagem existiu em vários tipos e combinações[1277]. Em especial devem ter sido determinantes para os Atos – tipologicamente, não como fontes literárias – o romance "histórico" (p. ex., o de Alexandre) e o romance de amor (que com sua separação dos amantes, suas odisséias e, por fim, seu reencontro, não deixa de ser um romance de viagem).

É sem razão que R. SÖDER sente falta do elemento aretalógico no romance; ele está presente não só no romance de Alexandre, mas também no romance erótico: as *Efesíacas* de Xenofonte e as *Metamorfoses* de Apuleo são aretalogias de Ísis que com o sofrimento e as aventuras de seus heróis glorificam a divindade[1278]. E a observação correta de SÖDER de que o elemento erótico tem outra função nos Atos do que no romance, não depõe contra o caráter modelar do último; por um lado, nele a castidade é – ainda que não por rejeição da sexualidade, e, sim, por fidelidade ao parceiro – um elemento fixo, por outro lado encontram-se nos Atos, de modo não controlado, claramente traços eróticos[1279]; no mais, um modelo literário sempre é modulado de acordo com a tendência do usuário. Referente à qualificação de SÖDER dos Atos como narrativas populares para o povo, em contraposição ao romance para as pessoas cultas, é preciso observar que com isso se expressa apenas uma diferença no nível, mas nenhuma diferença de gênero. Se deixarmos de considerar o fato de que para a estética antiga esse gênero sequer existiu, e que Luciano dificilmente teria tomado as *Etiópicas* de Heliodoro mais a sério do que os Atos de Paulo, é preciso, não obstante, constatar a partir do ponto de vista moderno que os romances antigos revelam consideráveis diferenças de nível e que também têm em suas fileiras o romance trivial. A preferência popular por círculos elegantes domina nos romances do mesmo modo como nos Atos, e as formas de estilo

---

[1277] Cf. HELM, *loc. cit.*, p. 24ss.

[1278] Esse momento importante foi destacado com razão por KERÉNYI; apesar de todas as interpretações errôneas pela corporação – uma exceção louvável é O. WEINREICH – seu livro ainda hoje é a obra mais importante referente ao romance e ainda não explorada para o estudo da antiguidade tardia e o cristianismo desde E. ROHDE.

[1279] Excetuadas as já mencionadas passagens do Atos de João, devem ser mencionados os Atos de Paulo e Tecla.

empregadas por esses de modo algum indicam o que se pode denominar de "bens culturais degenerados", e, sim, o esforço no sentido de atingir também os chamados "cultos".

Os Atos dos Apóstolos apócrifos acolhem a muito antiga concepção dos apóstolos como θεῖοι ἄνδρες, mas a configuram literariamente na forma dos atos romanescos e – reelaborando também a esses – na dos *periodoi*. Eles documentam a recepção de gêneros da literatura mundana – a qual, na verdade, não é reconhecida pela poética, mas que é altamente apreciada por um público leitor que abarca amplas camadas – no cristianismo. Seu efeito duradouro revela-se, por um lado, nas múltiplas camadas dos romances de viagem e de reencontro das *Pseudo-Clementinas*[1280], por outro nas lendas hagiográficas da Igreja Antiga e Medieval[1281].

[1280] Referente a isso sobretudo O. CULLMANN, *Le Problème littéraire et historique du Roman Pseudo-Clémentin*, 1950; Além disso J. IRMSCHER, em HENNECKE-SCHNEEMELCHER II, 313ss.

[1281] Cf. W. SCHNEEMELCHER e A. DE SANTOS, em HENNECKE-SCHNEEMELCHER II, p. 399ss.

CAPÍTULO X

ORDENS DA COMUNIDADE E CULTO

§ 58. A DIDAQUÊ

Edições:

J. P. AUDET, "La Didachè", *ÉtB*, 1958 (com tradução e comentário).
K. BIHLMEYER-W. SCHNEEMELCHER, *Die apostolischen Väter I*, 2ª ed., 1956.
A. HARNACK, "Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts", *TU II, 1/2* 1884, 2ª ed., 1893.
H. LIETZMANN, *KIT 6*, 2ª ed., 1912 (= reimpressão 1962; sem as variantes da tradução copta).
B. SCHMIDT, "Das koptische Didache-Fragment des British Museum", *ZNW 24*, 1925, p. 81ss.

Traduções e comentários:

R. KNOPF, *HNT* Erg.-Bd I (volume suplementar I), 1920.

Estudos:

A. ADAM, "Erwägungen zur Herkunft der Didache", *ZKG 68*, 1957, p. 1ss.
B. ALTANER-A. STUIBER, *Petrologie*, 7ª ed., 1966, p. 79ss.
E. BAMMEL, "Schema und Vorlage von Didache 16", *TU 79*, 1961, p. 253ss.
M. DIBELIUS, "Die Mahlgebete der Didache", in: Idem: *Botschaft und Geschichte II*, 1956, p. 117ss.
G. KLEIN, "Die zwölf Apostel", *FRLANT 77*, 1961.
H. KÖSTER, "Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern", *TU 65*, 1957.
E. MOLLAND, *RGG I*, 3ª ed., 1957, 508 (bibliografia).

J. MUILENBURG, *The Literary Relation of the Epistle of Barnabas and the Teaching of the Twelve Apostles*, 1929.
G. PERADSE, "Die 'Lehre der zwölf Apostel' in der georgischen Überstzung", *ZNW 31*, 1932, p. 111ss.
E. PETERSON, "Über einige Probleme der Didache-Überlieferung", in: Idem: *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, 1959, p. 146ss.

A publicação da Didaquê (= Did) por seu descobridor, Philotheos BRYENNIOS, metropolita da Nicomédia, em 1883 e por A. HARNACK em 1884, provocou uma sensação de longa duração, que é comparável apenas com a que houve em torno dos achados de Qumran. Finalmente possuía-se o texto de uma obra, do qual até então se conhecia apenas o título através de testemunhos da Igreja Antiga, de uma obra cujo conteúdo obrigou a revisar a imagem tradicional do cristianismo mais antigo, especialmente de sua história constitucional. "A Διδαχή finalmente trouxe luz" – essa constatação triunfal de HARNACK[1282] determinou por muito tempo a avaliação da Didaquê. No entanto, quantos mistérios a Didaquê solucionou, tantos ela criou; sua idade, sua origem e não por último seu texto se tornaram cada vez mais problemáticos, e hoje parece que um crescente ceticismo está reprimindo a alta estima original. Sobretudo novas descobertas de textos abalaram a confiança no texto editado por BRYENNIOS[1283].

1. *Tradição*

BRYENNIOS descobriu a Did em 1873 num códice que se encontrava naquele tempo numa biblioteca de um convento de Constantinopla, e que em 1887 foi transladado para a Biblioteca Patriarcal de Jerusalém. De acordo com uma nota no final, esse códice havia sido escrito no ano de 1056 por um "notário e pecador" de nome Leo, e contém a Didaquê entre vários outros escritos, depois de uma obra de Crisóstomo, de Barn e das duas Cartas de Clemente e antes da correspondência de Inácio de Antioquia. Em grego ainda existem os seguintes testemunhos da Did.: um pequeno fragmento (Did 1.3b-4a; 2.7b-3.2a) está preservado no Papiro Oxyrhynchus 1782 (final do séc. IV). Toda a Did está, além disso, incluída no VII livro *Das Constituições Apostólicas*, mas aqui bastante parafraseada. Um fragmento do compêndio dos Dois Caminhos (1.1-4.8, sem 1.3b-2.1) encontra-se quase literalmente na

[1282] *Die Lehre der zwölf Apostel, Prolegomena*, p. 94.
[1283] Cf. o Relatório de Pesquisa em AUDET, p. 11-21.

Constituição Eclesiástica Apostólica. HARNACK reproduziu esses dois textos por extenso às pp. 178-192 e 225-232 e destacou o texto de Did. em negrito.

Das traduções se tornaram conhecidos somente fragmentos. Uma versão latina dos Dois Caminhos, Did 1.2-6.1 (sem 1.3b-2.1) está preservada num códice de Munique (Monacensis 6264; séc. XI) sob o título *De doctrina apostolorum*, um fragmento menor 1.1-2.5 (sem 1.3b-2.1) sob o título *Doctrina apostolorum* num códice Melker; ambos os textos não representam uma versão literal do texto editado por BRYENNIOS. De grande importância é o fragmento de uma tradução copta de Did 10.3-12.1a em um papiro do Museu Britânico (Pap. Brit. Mus. Or. 9271) do séc. V, de uma tradução que possivelmente é da primeira metade do séc. III. Estão incorporados na versão etíope dos *Canones ecclesiastici* Did 11.3-13.7; 8.1-2a (nesta ordem). Por fim é preciso mencionar uma tradução georgiana de toda a Did, da qual, porém, são conhecidas apenas as colações que G. PERADSE fez em língua alemã referente ao texto de BRYENNIOS; ele usou um manuscrito que remontaria a um manuscrito que não pode ser datado com exatidão (séc. V-IX). Até agora nenhum dos dois exemplares é acessível. A datação proposta por PERADSE dessa tradução para a primeira metade do séc. V é incerta.

A resenha mais completa das testemunhas textuais e uma anotação completa das variantes encontram-se em AUDET (pp. 22-78; para os Dois Caminhos latinos, pp. 138-153); além disso no aparato crítico-textual pp. 226-242.

2. Conteúdo

- I. Os Dois Caminhos 1-6.
  1. O caminho da vida 1.2-4.14.
  2. O caminho da morte 5.
  3. Admoestação final 6.
- II. Disposições litúrgicas 7-10.
  1. Batismo (fórmula; determinações sobre o rito da água) 7.
  2. Jejum 8.1.
  3. A oração diária 8.2s.
  4. Orações eucarísticas 9.10.
- III. Disposições sobre a atitude perante pregadores itinerantes 11-13.
  1. Verdadeiros e falsos mestres 11.1s.
  2. Verdadeiros e falsos apóstolos e profetas 11.3-12.
     a) Apóstolos. Acolhimento e duração de sua permanência, critério para sua autenticidade 11.3-6.

b) Profetas. Critérios para sua autenticidade 11.3-5.
3. Irmãos itinerantes 12.
a) Acolhimento, exame e apoio 12.1s.
b) Condições para seu estabelecimento 12.3-4.
4. Estabelecimento de verdadeiros profetas e mestres na comunidade. Obrigação da comunidade de sustentá-los. 13.

IV. Disposições sobre a vida da comunidade 14. 15.
1. Eucaristia dominical. Condições para participação 14.
2. Bispos e diáconos 15.1s.
3. Dever da exortação e do amor fraternal 15.3s.

V. Apocalipse 16.

3. *Título*

Como quase em geral reina a opinião de que o título desse escrito forneceria informações sobre sua tendência teológica e por isso também, até certo ponto, sobre seu caráter literário, temos que primeiramente discutir a questão dos títulos. No manuscrito de BRYENNIOS e na tradução georgiana, o livreto tem dois títulos:

1. Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων.
2. Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν[1284].

A primeira pergunta a fazer a qual dos dois títulos caberia a prioridade é respondida pela maioria dos pesquisadores a favor do *título extenso*, sendo que o título breve é considerado sua redução. Além disso o título extenso é considerado como original, isso é, como da mão do autor ou do compilador. A conclusão que HARNACK tirou desse pressuposto tornou-se *communis opinio*: "O escrito é realmente, conforme o testifica o título, uma exposição dos ensinamentos que provêm de Cristo, destinada aos cristãos gentílicos dados aos cristãos como à ἐκκλησία, tal como, de acordo com a opinião do autor, os proclamaram e transmitiram os apóstolos" (*TU* II, 1/2, Proleg. 30). KNOPF acentua "que os apóstolos, ou seja, os doze apóstolos, como tantas vezes na era pós-apostólica, aparecem como mediadores e garantes de toda doutrina, tradição e instituição" (p. 3).

[1284] A versão georgiana ("Doutrina dos doze apóstolos, escrita no ano 90 ou 100 depois do Senhor Cristo. Doutrina do Senhor que foi ensinada à humanidade por meio dos doze apóstolos") não é uma testemunha independente do título duplo, como mostram os elementos seculares – datação no primeiro título e paráfrase no segundo; cf. AUDET, p. 93 e KLEIN, p. 81 n. 375.

De acordo com essa compreensão, a Did pertence àquela literatura pseudepigráfica que faz dos (doze) apóstolos os portadores da tradição; naturalmente não àquele gênero, no qual o Ressuscitado revela a seus apóstolos ensinamentos secretos que então são repassados por eles (p. ex., *Epistula apostolorum*), e, sim, à espécie das Didascálias e obras semelhantes (Título da Didascália Síria: "Didascália, isso é, a doutrina católica dos doze apóstolos e santos discípulos do Redentor").

No entanto, toda essa construção literária e teológica é duvidosa. Em primeiro lugar, no concernente à prioridade do título extenso, mas também no concernente às conclusões decorrentes do título (do mais extenso ou do mais breve). A meu ver, AUDET demonstrou de modo convincente a prioridade do *título breve* (p. 91ss.).

Na verdade, o argumento de que na tradição manuscrita do NT se poderia constatar o enriquecimento das *inscriptiones* e das *subscriptiones* não é concludente; pois na literatura patrística também podem ser comprovadas reduções de títulos (c.f KLEIN, p. 80 n. 370); mas a tendência histórico-traditiva geral se encaminha para a ampliação. AUDET destaca com ênfase o fato antigamente não suficientemente considerado, de que o título extenso é oferecido única e exclusivamente pelo manuscrito de BRYENNIOS e pela tradução georgiana, mas que todos os testemunhos da Igreja Antiga para a Did conhecem apenas um título mais breve em diferentes formulações: "Doutrinas dos apóstolos" ou "Doutrina dos apóstolos", e sempre sem o número doze[1285]. Ele atribui a esse consenso tanto maior importância quando a maioria desses testemunhos não depende um do outro. Eles têm o apoio da versão latina dos Dois Caminhos, que tem afinidade íntima com Did 1.1-6.1 e que igualmente leva um título breve = "*(De) Doctrina apostolorum*". Essa constatação depõe inequivocamente a favor da prioridade de um título breve. Outro argumento a favor do título breve também é a cogitação de que, se o título extenso (διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν) fosse mais antigo, na redução (διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων) a "doutrina" não teria mais sido atribuída ao "Senhor", e, sim, aos "apóstolos", sendo assim reduzida a autoridade da Did – um processo que contradiz a todos os processos de tradição (cf. AUDET, p. 99s.), enquanto a ampliação para precisar e completar teologicamente o conteúdo pode ser facilmente compreendida.

A prioridade do título breve pode ser considerada pacífica. Só que é preciso enfatizar expressamente que ele não continha o número

[1285] Os textos em AUDET, pp. 78-90 e 92s.

doze, testificado somente no texto de BRYENNIOS e na tradução georgiana[1286].

Muito mais importante é a pergunta se o título breve é original, isso é, se ele provém do didaquista, que com isso quis colocar seu livreto sob autoridade apostólica. A meu ver, essa pergunta tem que ser respondida negativamente. Pois no corpo da Did em parte alguma se afirma a origem apostólica desse escrito, em parte alguma se atribui uma disposição aos apóstolos, em parte alguma se invoca a autoridade dos apóstolos[1287]. Isso não acontece nem mesmo onde isso deveria ser esperado obrigatoriamente, na passagem sobre os verdadeiros e falsos apóstolos (11.3-6), aliás, a única passagem no corpo da Did onde os apóstolos são mencionados:

> "No que, porém, diz respeito aos apóstolos e profetas, procedam segundo o estatuto do Evangelho: todo apóstolo que vem até vocês deve ser acolhido como o Senhor. Mas não deverá ficar além de um dia; se isso, porém, for necessário, então também ainda o segundo dia; se, porém, fica três dias, ele é um pseudoprofeta. Quando o apóstolo seguir adiante, nada deve levar além de pão (suficiente), até o próximo pernoite; se pedir dinheiro, então se trata de um falso profeta."

Aqui se tenta resolver casuisticamente o problema contemporâneo que surge com a existência de apóstolos itinerantes dúbios, sem que se invoque ao menos uma das características cristãs-primitivas do apostolado como critério crítico[1288]. Os "apóstolos" em 11.3-6 não são uma autoridade doutrinária incontestada como os "apóstolos" no título. Isso significa que cá e lá se tem outro conceito de apóstolo. Essa constatação sugere a conclusão de que não apenas o número doze no título, mas inclusive o título διδαχὴ τῶν ἀποστόλων não é do didaquista, e, sim, de alguém posterior, que, portanto, em sua origem o livreto não reivindica autoridade apostólica e que foi transformado somente secundariamente pela *inscriptio* em um pseudepígrafo apostólico.

Esse processo é de fácil compreensão. O escrito gozava, como mostra sua ampla divulgação, já muito cedo de grande aceitação, e por isso foi colocado sob a proteção da autoridade apostólica. Quando isso aconte-

---

[1286] Vide a comprovação em KLEIN, pp. 80-83.

[1287] Na reprodução da Did pela Constituição Eclesiástica Apostólica, porém, a origem apostólica é fortemente acentuada, e isso é feito de tal modo que se põem na boca de cada um dos apóstolos algumas frases de Did 1-4.

[1288] 1 Co 9.1ss.; 15.3-8; 2 Co 12.12; Rm 15.19.

ceu naturalmente pode ser dito somente em termos aproximados; mas deve ter ocorrido numa época na qual o problema de 11.3-6 não era mais atual e para a qual "'os apóstolos' formavam uma grandeza bem definida de autoridade incontestada"[1289]. Quando o o número doze se infiltrou na *inscriptio* só pode ser dito com menos exatidão ainda: em algum momento entre o testemunho mais tardio da Igreja antiga para a Did e o texto de BRYENNIOS (séc. XI), que é o primeiro que nos chega ostentando o título extenso[1290].

A caracterização da Did por HARNACK e KNOPF, anteriormente citada, na verdade, acerta com exatidão o sentido do título extenso e com algumas modificações também o do título breve, mas não a intenção do didaquista. É preciso livrar-se da sugestão da *inscriptio* de que a Did pertenceria àquela literatura pseudepigráfica que procura sancionar sua doutrina e ordens por meio da ficção da origem apostólica, se quisermos fazer justiça ao livro. Originalmente ele não tinha título e, diferenciando-se das cartas pastorais ou das *Constituições Eclesiásticas Apostólicas,* não teve pretensões apostólicas e tem que ser entendido a partir dele mesmo.

4. Caráter literário

a) No mais, há unanimidade sobre o *gênero literário da Did*: ela é uma ordem eclesiástica, e é a mais antiga de sua espécie. Essa caracte-

---

[1289] Cf. KLEIN, p. 83. – Com a intitulação da Did acontece a mesma coisa que acontece com a *inscriptio* dos demais escritos cristãos-primitivos. As analogias mais imediatas oferecem Hebreus e Barn. As *inscritptiones* deles não podem apoiar-se, como as outras cartas neotestamentárias, nos pré-escritos; o endereço "Aos Hebreus" e a indicação do autor "Carta de Barnabé" são livremente inventadas, mas, sem dúvida, bem pensadas: o endereçamento quer caracterizar a Hebreus como carta de Paulo, a indicação do autor quer caracterizar a carta como "carta católica", ambas as coisas querem atestar procedência apostólica a ambos os escritos. Não há razão para supor no caso da Did outro processo; o fato de não se mencionar um apóstolo individual, e, sim, o conjunto dos apóstolos como autor, poderá apontar para o surgimento relativamente tardio do título, mas também para desenvolvimentos locais específicos.

[1290] O número doze ainda falta até mesmo em João Zonaras (morto por volta de 1120); cf. AUDET, p. 90. – A suposição manifestada ocasionalmente de que o título "Doutrina dos Apóstolos" estivesse relacionado originalmente com o artigo dos Dois Caminhos, não pode ser comprovada e é improvável com vistas a Barn 18-20. A *inscriptio* da versão latina dos Dois Caminhos "*(De) Doctrina apostolorum*" não pode ser explicada por uma cristianização do artigo situada histórico-traditivamente entre Barn e Did (contra KÖSTER, p. 217ss.), e, sim somente por dependên-

rização parece ser válida somente para a parte central com as disposições litúrgicas (7-10) e as determinações sobre a constituição da comunidade e a vida da comunidade (11-15); mas em todos os documentos desse tipo encontra-se abundantemente a parênese, de modo que também a existência da doutrina dos Dois Caminhos (1-6) ao lado das outras disposições é perfeitamente adequada. Somente o pequeno texto apocalíptico (16) parece ser um corpo estranho, pois, na verdade, o elemento escatológico não falta totalmente nos escritos assemelhados, mas é menos elaborado. Por isso se supôs ocasionalmente que o cap. 16 originalmente não fazia parte da Did, isso, porém, sem razão. Com a referência ao fim do mundo iminente, o didaquista quis, evidentemente, dar ênfase a suas disposições, e as encerrou com uma perspectiva escatológica; nisso seguiu a um princípio de composição que pode ser observado também alhures na literatura cristã-primitiva[1291].

Faz parte da natureza do gênero "Constituição Eclesiástica" o fato de que ela não é uniforme, e, sim, composta de partes de diversas espécies e origens. Isso não se revela apenas nas partes cristãs paralelas à Did, mas também em suas analogias (e modelos?) judaicas, como, por exemplo, na "Regra da Comunidade" e na "Regra da Comunhão" de Qumran (1QS; 1QSa). A Did representa a modesta tentativa de codificar as regras morais, litúrgicas, de direito eclesiástico e outras ordens que se haviam mostrado úteis e necessárias. Ela está orientada exclusivamente na "prática" e deixa de lado, com exceção do cap. 16, todos os elementos dogmáticos e doutrinários – diferenciando-se muito das cartas pastorais e mais ainda dos mencionados textos de Qumran.

Desconhece-se um motivo concreto que levou à codificação das regras mencionadas e com isso à criação desse gênero novo no cristianismo. Dificilmente poderia ter sido o problema contemporâneo da distinção de verdadeiros e falsos apóstolos e profetas (11.3-12.4); esse problema dificilmente poderia justificar todo o empreendimento de uma ordem eclesiástica. Talvez tivesse sido tão-somente a necessidade bem geral e natural de uma jovem comunidade de fixar as ordenanças e estatutos surgidas em seu meio – sem qualquer pretensão que fosse além disso.

---

cia da Did já provida de título (mas ainda não interpolada! *vide abaixo* p. 759) (HARNACK). A hipótese de AUDET de que os Dois Caminhos teriam portado o título especial διδαχὴ κυρίου τοῖς ἔθνεσιν, se revela igualmente inconsistente em vista de Barn 18-20. Cf. PETERSON, *Frühkirche etc.*, p. 280s.

[1291] Cf. G. BORNKAMM, "Die Vorgeschichte des sogenannten Zweiten Korintherbriefes", *SAH, Phil.-hist. Kl.* 1961, p. 25ss.

b) A *composição* revela-se pouco rigorosa. Sobre a posição do capítulo apocalíptico já falamos acima. A primeira parte se liga com a segunda com a frase: "no que diz respeito ao batismo, batizem do seguinte modo; depois que tiverem transmitido tudo isso antes, batizem em nome ..." (7.1). Com isso a doutrina dos Dois Caminhos é caracterizada como instrução pré-batismal, e sua posição no início da Did parece explicar-se por esse "lugar vivencial". Portanto a composição segue o esquema 'tornar-se cristão – ser cristão': instrução dos catecúmenos (1-6), batismo (7), jejum e oração regular (8), eucaristia (9s.). Mas as palavras das quais depende essa compreensão: ταῦτα πάντα προειπόντες βαπτίσατε,foram seriamente questionadas por AUDET com bons argumentos com base na crítica textual (p. 58ss.) e muito provavelmente são secundárias. Também surgem contra elas dúvidas objetivas: Os Dois Caminhos podem ter sido importantes na instrução batismal, mas de modo algum eles constituem seu conteúdo exclusivo (dela fazem parte sobretudo instruções cristológicas e – numa região gentílica – ensinamentos monoteístas); além disso, eles eram usuais para instruir justamente os cristãos, como o mostra Barn 18-29. Se a Did é realmente uma codificação das ordens e regras usuais, dificilmente a doutrina dos Dois Caminhos pode representar o ensino dos catecúmenos; suas partes principais estariam faltando. Recomenda-se, portanto, riscar aquelas palavras em 7.1. No contexto original da Did, os Dois Caminhos não têm a função de um artigo pré-batismal, e, sim, como parênese aos cristãos. O didaquista dispôs seu material sob o ponto de vista: primeiro as regras morais gerais, depois as instruções eclesiásticas específicas.

As instruções eclesiásticas da grande parte central (7-15) não mostram nenhuma disposição rigorosa. Sobretudo a passagem referente à atitude perante verdadeiros e falsos apóstolos, profetas e mestres (11-13) destróem o nexo entre as determinações sobre o batismo, jejum, oração e eucaristia (7-10) e aquelas sobre as condições de participação no culto dominical (14) e sobre bispos e diáconos (15.1s.). Mas justamente essas irregularidades deixam reconhecer um esquema mais antigo, como o mostrou M. DIBELIUS[1292]. Destacando-se o trecho 11-13, teremos a mesma ordem dos temas como em 1 Tm 2s.: orar (Did 8.2-10.7; 1 Tm 2.1ss.) – condições morais do culto (Did 14; 1 Tm 2.8ss.) – bispos e diáconos (Did 15.1s.; 1 Tm 3.1ss.). Essa seqüência dos temas

[1292] *Geschichte der urchristliche Literatur II*, 1926, p. 80s.; "Die Pastoralbriefe" (*HNT 13*), 2ª ed., 1927, p. 3s.

representa o esquema mais antigo, que foi aproveitado pela Did e por 1 Timóteo e no qual o didaquista inseriu o parágrafo atual. A inserção justamente nesse ponto é motivada pela observação de que os profetas teriam o direito à oração livre durante a eucaristia (10.7), portanto por associação de verbetes.

O início da parte central parece igualmente determinado por um esquema preestabelecido: batismo (7) – eucaristia (9s.). Pois chama a atenção o fato de que os trechos introduzidos com περὶ δὲ... sobre as celebrações cúlticas (7.1; 9.1) são interrompidos por uma passagem (8) que – sem essas fórmulas introdutórias – contêm determinações sobre dois costumes não propriamente cúlticos, mas interligados também alhures: o jejum regular (nas quartas e sextas) e a oração (do Pai-Nosso três vezes ao dia). Além disso chama a atenção que a ordem como de costume (orar – jejuar) está invertida; mas a razão está clara: somente assim a associação de verbetes foi possível para trás (jejum antes do batismo 7.4) e para frente (orações eucarísticas 9.1). Isso quer dizer: a passagem de 8 está introduzida num esquema pré-estabelecido. Se esse esquema fez parte daquilo que foi mencionado anteriormente ou se foi combinado com ele pelo didaquista é uma questão que fica em suspenso por ora.

c) Algumas observações sobre o caráter literário de determinadas partes. Sobre a doutrina dos Dois Caminhos, que contém tradicional parênese, já falamos. A única passagem atual é 11.13; ela trata do problema surgido pela presença de pregadores itinerantes dúbios de modo casuísta; interessante é a instrução para diferenciar verdadeiros e falsos profetas:

> "E a todo profeta que fala no Espírito, a esse não ponham à prova nem o examinem. Pois 'todo pecado será perdoado, mas esse pecado não será perdoado'. Nem todo, porém, que fala no Espírito, é profeta, e, sim, (somente) quando tiver os costumes do Senhor. Portanto, o falso e (verdadeiro) profeta se reconhece pelos costumes: todo profeta que manda servir uma mesa no Espírito, ele mesmo não come dela; mas se o fizer, ele é um profeta falso. Todo profeta, porém, que ensina a verdade é um falso profeta se não pratica o que ensina. ... Quem diz no Espírito: Dá-me dinheiro! ou outras coisas semelhantes, a esse não devem ouvir; se, porém, ordena que se dê a outros, que são necessitados, ninguém o deve julgar" (11.7-10,12).

As instruções litúrgicas sobre batismo e eucaristia têm estrutura muito distinta. O capítulo sobre o batismo traz inicialmente a ordem

do batismo (7.1), depois – caso for original – instruções casuísticas sobre a água a ser usada na realização do ato batismal (7.2s.), e por fim determinações sobre o jejum do batizante, do catecúmeno e eventuais voluntários (7.4).

Bem diferente é o longo capítulo sobre a eucaristia. Ele não contém nem as palavras da instituição nem instruções sobre a execução do ofício sagrado; contém, isso sim, uma coleção de orações com rubricas[1293] e uma breve liturgia (palavras do oficiante e responsáveis da comunidade, 10.6), que tem semelhança com 1 Co 16.20ss. A falta das informações mencionadas, a seqüência das orações (bênção do cálice 9.2; bênção do pão 9.3; ação de graças depois da ceia 10.20ss.) e localização da liturgia no final (10.6) deixam muitas dúvidas, e continua controvertido de que celebração se trata nessa eucaristia e como transcorreu.

Sem nos ocuparmos aqui com as complicadas questões histórico-litúrgicas, queremos mencionar duas propostas de solução: H. LIETZMANN[1294] acredita que se trata de um ágape introduzido pela celebração eucarística, de um tipo da ceia do Senhor que não se refere às tradições preservadas em Marcos e Paulo; ele localiza a comunhão entre os capítulos 9 e 10, e também transfere 10.6 para lá. Com base numa análise histórico-religiosa das orações durante a ceia e com base no texto copta, M. DIBELIUS[1295] apresentou uma explicação mais plausível e evitou inversões de textos. Ele mostra que a peculiaridade das orações não remonta ao ato eucarístico, e, sim, ao fato de se tratar, na maioria das vezes, de orações pré-cristãs do judaísmo helenista. Além disso consegue, com base no fato de que o texto copta traz, além do texto grego, no cap. 10 três vezes um amém (depois de v. 4.5 e 6*a*), e tomando as frases concluídas por esses améns como unidades independentes menores, uma compreensão mais adequada do cap. 10; as dificuldades que oneravam os versos 2-5 desaparecem se v. 5 é uma oração independente e não faz parte das anteriores[1296]. O caráter de ambos os textos fica claro: v. 5 é uma oração cristã pela Igreja, vv. 2-4 é uma oração pós-prandial judaica cristianizada, que corresponde às orações pré-prandiais do cap. 9 (bênção do vinho v. 2. bênção do pão v. 3s.).

[1293] 9.2a: "primeiro referente ao cálice"; 9.3a: "Depois: referente ao pão"; 9.5: "Ninguém deverá comer e beber da eucaristia de vocês além dos batizados..."; 10.1: "Depois de saciados, porém, orem assim"; 10.7.

[1294] *Messe und Herrenmahl*, 1926, pp. 231-238.

[1295] *Die Mahl-Gebete der Didache: Botschaft und Geschichte II*, 1956, p. 117-127.

[1296] Segundo a versão copta, o problemático πρὸ πάντων (10.4) deve ser mudado em περὶ πάτων e não oferece mais motivo para anástrofes.

DIBELIUS reconstrói o desenrolar da celebração do seguinte modo: No início se encontra, emoldurado pelas orações pré-prandiais e pós-prandiais, a refeição para saciar a fome (10.1). Segue a oração pela Igreja (10.5) e depois a liturgia (10.6), cujo teor queremos citar por causa de sua importância – com as variantes da versão copta em parênteses:

> "Venha a graça (o Senhor), e passe o mundo. (Amém). Hosana ao Deus (à casa) de Davi. Se alguém for santo, que se aproxime; se não for, faça penitência. Maranata (O Senhor veio). Amém.

A liturgia introduz o ato sagrado que não acontece entre os cap. 9 e 10, e, sim, depois de 10.6. DIBELIUS deixa em aberto a pergunta em que consistiu o ato sagrado, que em 14.1 é designado de θυσία ("sacrifício").

5. *Problemas crítico-literários e crítico-textuais*

A Did é em grande parte uma compilação de tradições existentes de diferentes espécies e origens. Até onde vão as "fontes" e onde fala o próprio didaquista, se existem intervenções de mãos estranhas e até que ponto o texto está intacto é difícil de se decidir em cada caso.

a) Fontes

Dentre os materiais acolhidos constam, em primeiro lugar, as citações: a ordem do batismo 7.1, o Pai-Nosso 8.2, as orações da ceia 9s. Até que ponto as regras da comunidade 11-15 se constituem de citações ou de formulações próprias do didaquista é um assunto que não pode ser analisado aqui.

Sem dúvida, o artigo dos Dois Caminhos é uma das fontes de Did. Que ele já existiu como unidade independente se depreende do fato de que também se encontra em Barn 18-20 e que ambos os textos são comprovadamente independentes entre si. No entanto na fonte assumida pelo didaquista faltou a coleção de ditos 1.3b-21; pois ela falta em Barn 18-20 do mesmo modo como na recensão latina dos Dois Caminhos (*Doctrina apostolorum*), que tem afinidade ainda maior com a Did., assim como na *Constituição Eclesiástica Apostólica*. Sem essa coleção de ditos o artigo não tem nada de cristão em si[1297]; o artigo é

[1297] KÖSTER, no entanto, gostaria de ver na colocação lado a lado do amor de Deus e do amor ao próximo numa frase (Did 1.2), que em Barn 19.2,5 ainda aparecem separadamente, uma influência cristã (p. 170ss.).

substancialmente judaico, um "antigo formulário judaico" (DIBELIUS), que já foi empregado antes da Did e de Barn na parênese cristã-antiga.

Também o pequeno texto *apocalíptico* Did 16.3-8, é, com muita probabilidade, adotado de alguma fonte, visto que seu estilo difere em muito do texto precedente. Ele dá um esboço claramente estruturado dos acontecimentos finais:

> "Porque nos últimos dias se multiplicarão os falsos profetas e corruptores, e as ovelhas se converterão em lobos, e o amor se converterá em ódio. Porque ao multiplicar-se a impiedade, odiar-se-ão, e perseguir-se-ão e trair-se-ão uns aos outros, e então aparecerá o sedutor do mundo como filho de Deus, e fará sinais e prodígios, e a terra será entregue em suas mãos, e cometerá iniqüidades como jamais se praticaram desde os séculos. Então o mundo dos homens virá para o fogo da prova, e muitos se escandalizarão e perecerão, mas os que perseveraram na fé serão salvos do maldito (? Cristo? – AUDET: da sepultura). Então aparecerão os sinais da verdade: primeiro, o sinal da abertura do céu; depois o sinal da voz da trombeta, e, em terceiro lugar, a ressurreição dos mortos, – mas não de todos, porém, como foi dito: 'Virá o Senhor e todos os santos com ele'. Então o mundo verá o Senhor chegando sobre as nuvens do céu."33

É controvertido se esse apocalipse é de origem judaica ou de origem cristã. Naturalmente esquema e a maioria dos materiais são judaicos. Mas o parentesco com Mc 13 e em especial com Mt 24 e os acréscimos de 2 Ts 2 chamam a atenção. Como, porém, não se pode mostrar uma citação direta, portanto, nenhuma dependência literária da Did desses textos, procura-se explicar o fenômeno com a suposição de uma fonte comum a esses dois textos[1298]. Mas permanece a pergunta se Did 16.3-8 foi formulado por judeus ou por cristãos. Alguns indícios apontam para o segundo caso: O forte destaque do sedutor do mundo, sua caracterização "como filho de Deus" (v. 4), a substituição do Filho do Homem por Kyrios (v. 8) e sobretudo o σημεῖον ἐκπετάσεως (v. 6), que possivelmente significa a aparição da cruz[1299]. Portanto, o pequeno apocalipse deverá ter surgido em círculos cristãos.

Muitas vezes se supõe que Did 16 teria formado originalmente a continuação do "Catecismo dos Dois Caminhos" (1-6) e que as duas unidades representariam o "texto básico" da Did. Se, porém, os Dois

---

[1298] Cf. KÖSTER, p. 189s.

[1299] KÖSTER, p. 190; HENNECKE-SCHNEEMELCHER II, p. 443s.

Caminhos são de origem judaica, e o apocalipse de origem cristã, então a hipótese do texto básico está prejudicada.

No entanto, seus argumentos devem ser examinados. Como tais são mencionados: o parentesco de Did 16.2 com Barn 4.9s., a advertência "Vigiem por sua vida" (16.1), que deve referir-se ao caminho da vida (1-4), e a consideração geral de que a doutrina dos Dois Caminhos deveria ter uma conclusão escatológica. – Importante é a paralela:

Did 16.2: "Mas reúnam-se freqüentemente, buscando as coisas proveitosas a suas almas, porque não lhes aproveitará todo o tempo de sua fé, a não ser que estejam perfeitos no último tempo".

Barn 4.9s.: "Por isso temos que tomar cuidado nos últimos dias. Pois todo o tempo de nossa vida e de nossa fé de nada nos adiantarão se não resistirmos agora neste tempo ímpio e sob os iminentes tropeços, como convém a filhos de Deus. Para que as trevas não encontre abrigo, queremos fugir de toda vaidade, queremos odiar profundamente as obras do caminho mau. Não se recolham isolando-se em vocês mesmos, como se já fossem justificados, antes santifiquem-se nas reuniões e nas deliberações sobre a salvação comum".

Essa admoestação escatológica é, visto que Did e Barn dependem literariamente um do outro, uma tradição comum a ambos os escritos. Apenas se pergunta se ela constituiu originalmente a ligação entre os Dois Caminhos e um apocalipse. Em Did, ela introduz imediatamente a descrição apocalíptica, mas não se refere aos Dois Caminhos. Em Barn, porém, a admoestação escatológica segue a uma profecia escatológica à moda dos doutores da Lei (4.1-5), todavia em certa distância, e com a menção das "trevas" e do "caminho mau" aponta previamente para o parágrafo dos Dois Caminhos (18-20); a palavra se encontra aqui numa relação com ambas as grandezas, ainda que numa relação bastante solta. Tomando-se, porém, em vista o conteúdo básico comum de Did 16.2 e Barn 4.9s., fica evidente que a ligação com os Dois Caminhos é da autoria do autor de Barn, não sendo, portanto, original. Também não se pode comprovar um nexo original com determinado texto apocalíptico ou topos, visto que em Did 16.3-8 e em Barn 4.1-5 as tradições são totalmente diferentes. Portanto trata-se, no caso da admoestação escatológica, isso quer dizer, no caso do conteúdo básico comum de Did 16.2 e Barn 4.9s., como aliás também sua localização e sua função em ambos os escritos mostram claramente, de uma *unidade da tradição originalmente isolada*, que podia ser integrada facilmente em contextos escatológicos ou parenéticos, mas que também podia ser usada independentemente. Com base nessa peça da tradição não se pode nem demonstrar nem postular a original integração dos Dois Caminhos (Did 1-6) e do apocalipse (Did 16.3-8).

É certo que a doutrina dos Dois Caminhos concluiu muitas vezes com uma perspectiva escatológica – o que é compreensível, pois o aluno tinha que ficar sabendo para onde levam os caminhos. Mas essa perspectiva escatológica consistia, na maioria das vezes, de uma ameaça bastante breve do juízo e ou com uma promessa da recompensa igualmente breve[1300], nunca, porém, em uma descrição apocalíptica pormenorizada dos acontecimentos finais. Assim, por exemplo, Barn traz no final e até mesmo no meio do parágrafo sobre os Dois Caminhos referências escatológicas (19.1,10s.; 20.1s.; 21.1), mas nenhum equivalente ao apocalipse de Did. Também isso é um argumento contra a suposição de que o apocalipse foi a original continuação da passagem dos Dois Caminhos.

Por isso deve-se considerar em Did 1-6 e 16 não um "texto básico" da Did, e, sim, duas peças de fontes autônomas, independentes uma da outra

b) Integridade

A coleção de ditos Did 1.3*b*-2.1 não faz parte, como já dito, da unidade dos Dois Caminhos tirada de alguma fonte; é controvertido se ela foi introduzida pelo próprio didaquista (assim, p. ex., KÖSTER), ou por um posterior interpolador (assim, p. ex., HARNACK e AUDET). No entanto o mais provável é esse último caso, visto que a Constituição Eclesiástica Apostólica ainda pressupõe um texto de Did no qual falta essa passagem[1301].

Também em outras partes se deve contar com interpolações em Did.

AUDET chama a atenção para o fato de que – com exceção da lição dos Dois Caminhos, um texto existente que o didaquista aproveitou e que é um texto *sui generis* – na Did o uso costumeiro da 2ª pessoa do plural é substituído às vezes pelo uso da 2ª do singular. Ele considera esses "trechos no singular" (6.2s.; 7.2-4; 13.3,5-7) como interpolações da mesma mão que também introduziu a coleção de ditos. Eles estão ligados entre si por meio de diversas peculiaridades: p. ex., por meio da maneira de invocar a autoridade divina (1.5; 13.5,7), pela concepção da perfeição (1.4; 6.2), pela referência à Lei (6.2; 13.3,5-7) e por meio de casuística

---

[1300] Cf. S. WIBBING, *Die Tugend- und Lasterkataloge im NT*, 1959, p. 39ss.; 71ss. e sobretudo E. BAMMEL, p. 253ss.

[1301] O mesmo vale também da recensão latina, da *Doctrina Apostolorum*, a qual, a meu ver, remonta à Did, ainda que não ao teor representado por BRYENNIOS. A Didascália síria, para a qual remete KÖSTER (p. 219), dificilmente pode constituir uma contra-instância, visto que é duvidoso que tenha usado a Did.

(6.2s.; 7.2ss; 13.3.5-7). – A alternância de trechos com *tu* e com *vós* realmente chama a atenção, mas mesmo assim não é um indício para interpolações. Em 7.2-4 o estilo em *tu* não é estranho, visto que aqui não se fala a toda a comunidade, e, sim, ao batista que recebe instruções litúrgicas para determinados casos. No caso de 13.3,5-7, o uso do *tu* poderia estar motivado pela intenção de esclarecer insofismavelmente que as determinações sobre os "tributos eclesiásticos" valem para cada um individualmente; para isso poderia apontar a troca de *tu* para *vosso* no v. 3 ("... darás primícias aos profetas; pois eles são *vossos* sumos sacerdotes), e do mesmo modo a instrução geral na 2ª pessoa do plural no v. 4 ("Se não tiverdes profetas, dai aos pobres"), que AUDET, no entanto, quer riscar como acréscimo mais tardio ainda. No entanto, a validade dessas determinações para cada um individualmente ainda estaria clara se fossem formuladas n 1ª pessoa do singular, de sorte que a pergunta se se trata de uma interpolação ou não deve ficar em aberto. Que 6.2s. não faz parte do texto dos Dois Caminhos está claro; as frases realmente ocupam uma posição especial na Did, de modo que no caso delas se poderia supor com mais razão uma interpolação.

Parece que a Did é defectiva no final; de acordo com 16.8, espera-se uma descrição do juízo, e essa se encontra na reprodução da Did no VII Livro da Constituição Apostólica e na tradução georgiana, no entanto, em versões diferentes[1302]. A omissão no texto de BRYENNIOS, no entanto, não é um problema crítico-literário e, sim, crítico-textual.

c) Texto

Que o texto de BRYENNIOS, também abstraindo das interpolações, não está em ordem sob muitos aspectos, é de reconhecimento geral. Uma restauração crítica do texto não é possível por enquanto, em vista da carência de material comparativo. Isso é lamentável especialmente com relação à parte propriamente interessante, Did 7-15. As variantes existentes evidenciam em todo caso o quanto é inconfiável o teor do manuscrito de BRYENNIOS.

Mas pelo menos algumas variantes da tradução copta de Did 10.3-12.1 levaram à obtenção de um texto seguro de algumas passagens e, além disso, esclareceram a questão da celebração da ceia pressuposta em Did 9s (*vide* p. 747). Por outro lado, a tradução copta levanta novos problemas pelo fato de intercalar entre 10.7 e 11.1 uma oração de ações

---

[1302] Os dois textos são citados em HENNECKE-SCHNEEMELCHER II, p. 443.

de graça pelo "óleo da unção", que corresponde à oração do μύρον (óleo) no mesmo lugar nas Constituições Apostólicas (VII 27); teria sido essa oração suprimida no texto de BRYENNIOS (assim PETERSON), ou seria um acréscimo no texto copta e nas Constituições Apostólicas (assim AUDET)?

Modificações de texto como a certamente correta exclusão de ταῦτα πάντα προειπόντες βατίσατε (7.1) por AUDET, devem permanecer suposições. Isso vale tanto mais para as conjeturas que E. PETERSON quer sugerir com veemência (p. ex., Did 4.14; 5 seriam intercalações; em 7.2 a unção com o óleo e mirra teria sido substituída de modo absurdo por água morna e fria, etc.), e para as conjeturas que A. ADAM sugere por retradução sob a pressuposição de que a Did seria, originalmente, redigida em sírio. Por mais problemática que seja a hipótese de ADAM e a preferência de PETERSON pelas Constituições Apostólicas, suas investigações revelam, não obstante, que é preciso contar com influências da história da teologia sobre o texto da Did – no caso de um texto não protegido pela canonização na verdade uma obviedade; mas também mostram o quanto ainda carecemos de pressupostos metodológicos para a reconstrução do texto original. Se não vierem em nosso socorro novas descobertas, as condições da Did permanecem desconsoladoras, e as retroconclusões históricas da Did permanecem hipotéticas.

d) Audet supõe uma composição *gradativa da Did*

Um apóstolo que não era do círculo dos doze teria escrito inicialmente Did 1.1-11.2 (= D 1), e depois de alguns anos, 11.3-16.8 (= D 2), mais tarde as partes redigidas na 2ª pessoa do singular teriam sido intercaladas por um contemporâneo do didaquista. Os argumentos: 11.2 seria uma conclusão de um livro, o número de sílabas por linha da Did segundo a esticometria de Nicéforo corresponderia a de D 1, a invocação da autoridade do Senhor aconteceria no pretérito em D 1, em D 2 no presente e pressuporia aqui um Evangelho escrito.

Mas contra essa tese surgem objeções. Prescindindo do fato de que os dados de Nicéforo são bastante duvidosos e não oferecem uma base suficiente para operações crítico-literárias, Did 11.1s., tal como está o texto hoje, não pode ter sido uma conclusão de um livro; as frases formam antes uma tradição típica. Além disso, KÖSTER comprovou que o didaquista não usou nenhum Evangelho escrito. Por fim carece a D 1 de toda atualidade; seria difícil de reconhecer para que fim serviria a compilação dos Dois Caminhos e das instruções litúrgicas. Os indícios

de um esquema usado em 7-15 mostram, antes, que o didaquista planejou todo o livreto desde o início.

6. Tempo e lugar da redação

a) O *tempo* da redação – *terminus ad quem* é a mais antiga menção por Clemente de Alexandria – não pode ser constatado por indícios exteriores. Antigamente se consideraram os pontos de contato com Barn (18-20, 4.9s. // Did 1-6; 16.2) e com o Pastor de Hermas (Mand II 4-6 // Did 1.5) como dependência literária da Did, datando-se seu surgimento entre 131 e 160. No entanto, desde que se compreendem esses pontos de contato como dependência literária de uma fonte comum, vemo-nos dependentes de indícios interiores. E esses sugerem uma datação anterior.

É sobretudo a *constituição da comunidade* que dá a impressão de antiguidade. Os carismáticos desempenham um papel importante; profetas e mestres itinerantes podem fixar-se em algum lugar e têm direito a subsistência pela comunidade (13). Ao lado dos carismáticos, ganham mais importância os bispos e diáconos, que começam a assumir as funções daqueles: "Escolham agora bispos e diáconos, dignos do Senhor, homens que sejam moderados, livres de ganância, sinceros e experimentados. Pois também eles exercem a função de profetas e mestres" (15.1s.). Os profetas e mestres, que nas comunidades paulinas ainda têm residência fixa, agora são pregadores itinerantes como em At., nos quais Lucas evidentemente retroprojeta condições de sua época para o passado. Os indícios de decadência do carismatismo, que prejudicam sua reputação e contra os quais o didaquista toma providências (11.5ss.), apontam igualmente para uma época pós-paulina. Por outro lado, nada se pode descobrir de uma estruturação hierárquica das comunidades individuais, como a pretende Inácio de Antioquia e, em outra forma, as cartas pastorais. Visto, porém, que isso pode ter motivos locais, não se pode tirar daí conclusões cronológicas.

Também as passagens sobre o *batismo* (7) e a *eucaristia* (9s.; 14.1s.) nada produzem cronologicamente, visto que muito pouco se pode deduzir delas sobre o rito e nada sobre a compreensão teológica, ou cristológica, o que seria aproveitável para a determinação da época. Também as afirmações "*teológicas*" da Did não deveriam ser usadas em questões de fixação da data; é um engano – na verdade difundido – pensar que a Did expressaria *toda* a teologia da comunidade de referência e a revelaria, visto que faltam tantas coisas, como "arcaica".

Uma teologia tão "arcaica" jamais existiu; e, segundo sua tendência e seu caráter, a Did não é um compêndio de teologia.

Como o material da Did é, em grande parte, de origem judaica, a ausência de uma discussão com o *judaísmo* surpreende, pois a polêmica contra os judeus (não mencionados), que seriam "hipócritas" em seu jejum e suas orações (8.1s.), não é atual, e, sim, tradicional (cf. Mt 6.5,16). O fato de que os judeus sequer são mencionados na Did, não constituindo, portanto, um problema nem exterior nem interior para esta comunidade, aponta para uma época na qual eles se tornaram insignificantes, portanto para a época depois de 70. Também a *escatologia* trilha um caminho semelhante. Nada se encontra sobre a expectativa iminente sempre de novo afirmada; no apocalipse (16.3-8) falta toda referência ao presente, e a admoestação à vigilância e à prontidão no tempo final (16.1s.) é um topos inevitável. Isso aponta – do mesmo modo como o fato da própria Did, que fornece instruções para tempo ilimitado, não para o momento – para uma época na qual não se contava mais com o iminente fim do mundo, ou também: para uma época e um espaço no qual a expectativa imediata não era mais ou ainda não era atualizada por meio de perseguições. – A relação da Did com a *tradição Bsinótica* deixa entrever que o didaquista não fez uso de um Evangelho escrito, mas que este já existia (KÖSTER, pp. 159, 241).

Todos esses indícios interiores permitem apenas uma datação aproximada: a Did deve ter surgido no início do séc. II.

b) O *lugar* em que surgiu a Did deve ser procurado no Egito ou na Síria. As determinações de 13.3-7 apontam, em todos os casos, para uma ambiente rural, agrícola, não urbano; Alexandria e Antioquia não entram em cogitação como lugar de origem. A favor do surgimento no Egito aduziu-se o parentesco com Barn e a primeira menção em Clemente de Alexandria, mas contra essa tese se aduziu o pão das montanhas (9.4) e a falta de água (7.2s.); a favor da Síria, a presença de elementos judaicos. A. ADAM quer localizar as condições pressupostas na Did mais exatamente na Adiabene, mas quer transferir a redação para Pela ou Jerusalém; mas suas duas pressuposições – um original sírio de Did e uma instância autoritativa como autor – são igualmente não comprovadas e incomprováveis. – Prescindindo dos elementos dados pela tradição e que, por isso, podem dar informações somente sobre a origem dessa tradição, não, porém, sobre a Did como um todo, e se nos restringirmos àqueles traços que o didaquista menciona por razões contemporâneas, resta somente a passagem sobre a água batismal, que pressupõe a carência de água como inconveniente conhecido

(7.2s.), como indício para o lugar de origem: um indício negativo; ele se constitui em argumento contra o Egito rico em água como lugar de origem da Did (a qual, todavia, não obstante era prestigiada e difundida no Egito). Se isso for uma razão suficiente a favor de um surgimento na Síria, então pode-se aceitar isso.

Queremos enfatizar expressamente que todas essas exposições compartilham a insegurança do texto da Did.

§ 59. A CHAMADA SEGUNDA CARTA DE CLEMENTE

Edições:

BIHLMEYER-SCHNEEMELCHER (bibliografia).
VON GEBHARD-HARNACK-ZAHN.
LAKE 1.
Tradução e comentário: R. KNOPF em LIETZMANN, *HNT, Erg. Bd I* (Suplemento I).

Bibliografia:

B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie,* 7ª ed., 1966, p. 88.
O. BARDENHEWER I, pp. 487-490.
A. HARNACK, *Überlieferung I, 1,* pp. 47-49; *Chronologie II, 1,* pp. 438-450.
K. P. DONFRIED, "The Theology of Second Clement", *HThR 66,* 1973, p. 487ss.
R. HARRIS, "The Authorship of so-called Second Epistle of Clement": *ZNW 23,* 1924, pp. 193-200.
R. KNOPF, "Die Anagnose zum zweiten Clemensbriefe", *ZNW 1902,* pp. 266-279.
C. STEGEMANN, *Herkunft und Entstehung des sog. 2. Klemensbriefes,* diss., Bonn, 1974.
H. WINDISCH, *Das Christentum des zweiten Clemensbriefes:* HARNACK-WIBBING, 1921, pp. 122-134.

1. Tradição

A chamada Segunda Carta de Clemente ficou preservada somente em três manuscritos, e isso sempre anexo a 1Clem (*vide* § 36, 1): no

Códice Alexandrino (A), no entanto somente até 12.5, no Códice de Jerusalém descoberto por BRYENNIOS (H) e num manuscrito sírio (S). O escrito é denominado de Segunda Carta de Clemente (para Corinto) somente pela *inscriptio* em H e S, e pela *subscriptio* de S; em A ele não tem título, mas em índices é chamado de 2Clem. O próprio escrito não dá motivo para essa intitulação, mas já o tem em sua menção mais antiga em Eusébio: "Digno de nota é o fato de que se diz que existe ainda uma segunda carta de Clemente; mas sabemos que ela não é reconhecida do mesmo modo como a primeira, porque, quanto é do nosso conhecimento, também os antigos não fizeram uso dela" (*Hist. Eccl.* III 38, 4). Aparentemente o escrito circulou anonimamente, mas por causa de seu prestígio – como também de tantos outros – foi atribuído ao Clemente romano, e sob esse patronato quase conseguiu reconhecimento canônico temporário no Egito e na Síria, e desse modo ficou preservado.

2. Conteúdo e estrutura

As exposições são interligadas de modo impreciso, mas revelam certas incisões, de acordo com as quais se pode subdividir o escrito:

1. A grandeza da salvação em Cristo 1, 2
2. Admoestação para a "contra-recompensa" 3-8
   a) A confissão atual 3, 4
   b) Êxodo "deste mundo", o qual é somente hospedagem passageira e estadia de viagem 5, 6
   c) Realização do compromisso batismal 7, 8
3. Polêmica contra dúvida sobre a ressurreição da carne e o juízo final 9-12
4. Admoestação à penitência 13-18
   a) Motivação com relação aos não-cristãos 13
   b) Motivação com relação à natureza da Igreja 14
   c) Motivação com relação ao pregador e ao ouvinte 15
   d) Penitência como dever cristão permanente 16-18
5. Admoestação final à penitência, à disposição para o sofrimento e expectativa da glória celestial 19, 20.

3. Uniformidade literária

Em alguns casos se pôs em dúvida a uniformidade literária; uma das questões especialmente problemáticas é se os cap. 9s. fazem origi-

nalmente parte do todo. No entanto, nenhuma tese de divisão conseguiu impor-se. Certas incongruências de conteúdo não se explicam com a reformulação de um texto básico ou com a composição de diversas fontes, e, sim, com a recepção de diferentes tradições. Linguagem e estilo são tão uniformes que o escrito deve ser entendido como unidade literária, como obra de um autor.

4. *Caráter literário*

2Clem não é uma carta – faltam todos os elementos característicos de uma carta – e, sim, um sermão, de acordo com opinião amplamente difundida inclusive a pregação cristã mais antiga que nos ficou preservada. A situação da pregação revela-se em duas passagens elucidativas:

> "Não queremos dar-nos somente agora, quando somos admoestados pelos presbíteros, a aparência de que cremos e de que prestamos atenção, e, sim, também queremos lembrar-nos dos mandamentos do Senhor quando estivermos novamente em casa ...; queremos reunir-nos com mais freqüência e procurar progredir nos mandamentos de Deus ..." (17.3). A alocução é considerada como admoestação pelos "presbíteros", embora seja somente uma pessoa que fala (15.1; 18.2; 19,1). 19.1 fornece alguns detalhes a mais sobre o tipo de sermão: "Portanto, irmãos e irmãs, depois que falou o Deus da verdade, leio para vocês uma admoestação (ἔντευξις, na verdade "petição"), para que tomem a peito o que está escrito, para que salvem a vocês mesmos como também o que lê entre vocês".

Trata-se, portanto, de um sermão elaborado por escrito e lido no culto. Antes do sermão se havia feito uma leitura da Escritura. O discurso tem por objetivo exortar os ouvintes a tomarem em consideração a palavra da Escritura, mas não é uma explicação desse texto. Faz freqüentes citações, mas referente a assuntos diversificados, às vezes também faz a exegese da citação, mas não deixa entrever qual o texto que havia sido lido antes; da terminologia (τοῖς γεγραμμένοις) se deduz apenas que se tratou de uma passagem da "Escritura", do AT[1303].

Não se pode dizer com certeza se o sermão como um todo se apóia em determinado modelo.

[1303] R. KNOPF (*ZNW 3*, 1902, pp. 266-279) quer demonstrar que se tratou de Is 54-66; mas a tentativa não é convincente.

Naturalmente não entra em cogitação o antigo discurso artístico, para isso 2Clem é por demais aliterário. Mas também não pode ser entendido segundo a analogia do sermão sinagogal palestinense, que é interpretação da Lei, também não pode ser enquadrado no esquema da homilia helenista-judaica, cuja estrutura foi elaborada por H. THYEN, embora essa estrutura possa ter influenciado detalhes de 2Clem[1304]. Mais provável é o parentesco com a diatribe estóico-cínica[1305] – especialmente na estrutura assistemática, na exposição menos argumentativa do que persuasiva, em muitos recursos retóricos, nas freqüentes citações, na linguagem figurada, no tom vivo e "pastoral"; mas falta um elemento muito essencial da diatribe; o caráter dialogal (pergunta e resposta fictícias)[1306], de modo que 2Clem deve ser enquadrada menos na diatribe do que no gênero de discurso (não-artístico).

No entanto, ele tem paralelas nas cartas neotestamentárias aos Efésios e de 1 Pedro, conquanto o tema: "a grandeza da salvação impõe deveres aos cristãos" determina a estrutura formal dos três textos[1307]; apesar das diferentes proporções e do conteúdo diverso, pode-se distinguir duas partes principais, das quais a primeira expõe a grandeza da salvação, e a segunda, os deveres dos cristãos. Os três escritos empregam o mesmo esquema da pregação, só que em Efésios e 1 Pedro ele ainda está colocado nos moldes de uma carta.

Por sua natureza, o esquema pode receber conteúdos muito diversos. Mas evidentemente faz parte do estilo que a introdução seja feita em tom altamente solene (cf. as eulogias em Ef 1.3-14; 1 Pe 1.3-12). Assim também 2Clem começa de modo pleonástico: "Irmãos, sobre Jesus Cristo temos que pensar como sobre Deus, como sobre o juiz dos vivos e dos mortos; e não devemos pensar sobre nossa salvação como coisa de pouco valor. Pois se a considerarmos coisa de pouco valor também temos a esperar somente coisa exígua. Pecamos quando não sabemos de onde e por quem e para qual lugar somos chamados e o que Jesus Cristo se dispôs a sofrer por amor de nós" (1.1s.; cf. a doxologia final em termos pleonásticos semelhantes). No entanto, a continuação não traz exposições cristológicas ou soteriológicas de alguma relevân-

[1304] H. THYEN, "Der Stil der jüdisch-helenistischen Homilie", *FRLANT 65,* 1955, p. 27s,

[1305] Foi a ela que o associou H. VON SCHUBERT: HENNECKE, *NT Apokyrphen,* 2ª ed., 1924, p. 588s.

[1306] Referente ao caráter da diatribe cf. R. BULTMANN, "Der Stil der Paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe", *FRLANT 13,* 1910, pp. 10-54.

[1307] M. DIBELIUS, *Geschichte der urchristlichen Literatur II,* p. 57.

cia, e, sim, incansáveis admoestações penitenciais; já no começo, na descrição da salvação, fica visível essa tendência própria de 2Clem: "Qual é a recompensa (ἀντιμισθίαν) que lhe daremos em troca? Ou que fruto digno do que ele mesmo nos deu? Quanta santa gratidão nós lhe devemos?" (1.3)

Como um todo, 2Clem se apresenta como um grande – e como em parte alguma o texto se dirige a pessoas de fora – sermão penitencial dirigido a cristãos.

5. O caráter teológico

Essa intenção de 2Clem deve ser considerada na avaliação teológica de seu caráter. O pregador entende a si e sua comunidade puramente como cristã-gentílica; judaísmo e cristianismo judaico não têm qualquer importância. Ele tem atrás de si uma tradição teológica rica e diversificada[1308], mas sabe aproveitá-la somente em parte. Diferenciando-se de Efésios e 1 Pedro, ele desenvolve os deveres cristãos não a partir da salvação oferecida em Cristo, e, sim, ele os coloca ao lado dela como a "retribuição" exigida dos cristãos; esse conceito que se repete com freqüência, é o princípio teológico das admoestações de 2Clem. Ele prega uma sólida justiça pelas obras. Os pensamentos cristológicos (1) e as especulações eclesiológicas sobre a Igreja preexistente (14) são, não sendo entendidas, usadas como motivações morais e são "mais uma gaguejante teologia laica do que gnose escolástica" (WINDISCH, p. 130). Também as numerosas referências escatológicas servem exclusivamente para, por meio de ameaças e promessas, incutir as exigências morais; de uma verdadeira expectativa imediata do fim não se pode falar, apesar de 12.1 (cf. 12.2-6). Mas as concepções escatológicas – sobretudo da ressurreição da carne, do julgamento segundo as obras e inclusive o prazer dos justos nos tormentos dos condenados (17.6) – o autor considera especialmente apropriadas para dar ênfase à pregação da penitência.

[1308] Sobre isso cf. sobretudo o ensaio de H. WINDISCH. Resumo: "O cristianismo de 2Clem alimentou-se do discurso *profético* de ameaça, da pregação *sinótica* do juízo vindouro e do reino vindouro, da doutrina dos dois caminhos do *judaísmo tardio* e toda sorte de motivos escatológico-éticos a isso ligados, de alguns pensamentos da tradição *apostólica* que dão continuidade a concepções sinóticas da salvação, dos ensinamentos do *Cristo* divino e de sua epifania e da *Igreja* celestial, fundamentados na época apostólica, por fim, de uma doutrina do compromisso *batismal* igualmente determinada na doutrina e na prática apostólica" (p. 132). Cf. além disso DONFRIED, *loc. cit.*, p. 487ss. e C. STEGEMANN, *loc. cit.*, p. 118ss.

Com razão viu-se nesse moralismo juntamente com sua motivação uma retomada de pensamentos judaicos. A suma das exigências morais de 2Clem também poderia constar num texto judaico:

> "Ora, bom é dar esmolas como arrependimento do pecado; melhor que oração é jejuar, e dar esmola é melhor do que ambos; 'amor, porém, encobre a multidão de pecados'; oração de consciência pura livra da morte. Bem-aventurado todo aquele que será encontrado pleno nessas coisas; pois esmola é um alívio de pecados" (16.4).

A concepção da penitência de 2Clem se distingue de modo notável da de Hebreus e do PastHerm; a possibilidade de os cristãos fazerem a penitência não é mais problema, mas é pressuposta como natural. Penitência é a atitude autenticamente cristã: "Por isso, irmãos, visto que recebemos uma oportunidade não insignificante para a penitência, queremos, visto que ainda temos tempo, converter-nos a Deus, que nos chamou, enquanto ainda possuímos aquele que nos aceita" (16.1). Um entusiástico ideal da perfeição não existe mais. "Pois também eu", confessa o pregador, "visto que sou um pecador bem miserável e de modo algum escapei das tentações, antes ainda me encontro em meio aos instrumentos do diabo, me esforço, não obstante, para correr atrás da justiça, para que seja capaz de ao menos aproximar-me dela, porque temo o juízo vindouro" (18.2).

As autoridades teológicas de 2Clem são "a Escritura" e "o Senhor". Ela cita muitos textos do AT, sobretudo do dos profetas, entre eles três passagens citadas também nos sinóticos[1309]. Da tradição "evangélica" nunca cita narrativas, e, sim, somente ditos do Senhor, que ele tira evidentemente de fontes escritas; pode-se demonstrar estreitos contatos dos ditos ou com a versão de Mateus ou com a de Lucas, mas não com certeza seu uso; deve-se contar com a possibilidade do uso de uma coleção escrita de ditos do Senhor[1310].

> Às vezes 2Clem combina uma citação do AT e um dito do Senhor (2.1,4; 3.2,5; 13.22,4); embora em 2.4 designe o dito de Jesus como "outra escritura", o restante do texto mostra, não obstante, que ainda não conhece um Evangelho como Sagrada Escritura[1311]. Ainda não existem

[1309] 2Clem 3.5 = Is 29.13 = Mc 7.6/Mt 15.8; 1Clem 15.2. – 2Clem 7.6 (17.5) = Is 66.24*b* = Mc 9.48. – 2Clem 14.1 = Jr 7.11a = Mt 21.13 par.

[1310] H. KÖSTER, pp. 62-111; esp. 109ss.

[1311] Cf. KÖSTER, p. 64ss.

limites canônicos fixos. Assim como em 11.2 introduz um apócrifo judaico com a fórmula de citação "a palavra profética diz", que ocorre também em 1Clem 23.3s., assim também faz com três ou quatro apócrifos neotestamentários com a fórmula de citação "o Senhor diz", ou "disse" (4. 3; 5.2-4; 8.5; 12.2,6)[1312]. Especialmente interessante é o dito 12.2: "Quando o próprio Senhor foi perguntado por alguém quando seu reino viria, ele disse: 'Quando os dois serão um e o exterior como o interior, e masculino com o feminino, nem masculino nem feminino'" – interessante por causa de suas paralelas gnósticas[1313] e por causa de sua interpretação trivialmente moralizante em 2Clem 12.3-5.

O conceito do ministério e da sucessão e concepções sacramentais faltam em 2Clem. No entanto, a ausência pode estar fundamentada no tema do sermão e no interesse do pregador, não, porém, na teologia de sua comunidade; como os cap. 1 e 14 deixam transparecer, 2Clem não oferece um quadro geral da teologia reinante em seu ambiente eclesiástico.

6. Autor, época e lugar da redação

O autor certamente não é idêntico com o de 1Clem, visto que estilo e pensamentos são totalmente diferentes nos dois escritos. Foi com razão que se desistiu das tentativas de identificação como ociosas – p. ex. *Soter de Roma,* de HARNACK, ou *Julius Cassianus,* de HARRIS – e doravante os pesquisadores se limitam à constatação de que o autor, cujo Eu (primeira pessoa) aparece várias vezes (15.1; 18.2; 19.1), era um presbítero de sua comunidade (17.3).

Para determinar o lugar de redação, parte-se da ligação de 2Clem com 1Clem verificada desde cedo (KNOPF, p. 151s.). Pensa-se em Roma ou Corinto; também Alexandria foi proposta. Mas os argumentos que se aduzem a favor de uma ou de outra cidade não são contundentes. O apócrifo judaico, que 2Clem 11.2ss. cita independentemente de 1Clem 23.3s, não é um indício certo para Roma, visto que ele pode ter sido conhecido do mesmo modo em Corinto ou em algum outro lugar; também a doutrina penitencial de 2Clem não aponta com certeza para Roma, tanto mais quanto é certo que a doutrina penitencial do aproxi-

[1312] Uma análise cuidadosa em KÖSTER, pp. 79-105.

[1313] EvEg = CLEMENTE ALEX, *Strom III* 91ss.; STÄHLIN II, p. 238,14-30; EvTo 22; cf. EvTo 106; 114; EvFi 69?; outras paralelas em PUECH: HENNECKE-SCHNEEMELCHER I, pp. 215, 217.

madamente contemporâneo PastHerm trata de um problema que para 2Clem pertence ao passado. Que, por fim, a figura do combate (7.1ss.) apontaria para os jogos do Istmo, por causa do καταπλεῖν usado em termos absolutos, também não é lá muito convincente. Como 2Clem deve sua preservação à ligação com 1Clem, que aconteceu desde cedo, o mais imediato é procurar seu surgimento lá onde essa ligação foi estabelecida, portanto eventualmente no Egito ou na Síria.

Como 2Clem ainda não conhece um cânon dos Evangelhos consolidado e não vê inconveniente em citar tradições apócrifas, admite-se como época de surgimento os meados do sec. II.

§ 60. O CHAMADO EVANGELHO DA VERDADE

Edições e traduções:

Editio princeps: Evangelium Veritatis, ed. M. Malinine, Puech, G. Quispel (cf. H. Jonas, *Gn 32*, 1960, p. 327ss.).
M. Krause, *Die Gnosis II*, 1971, p. 63ss.
H. M. Schenke, *Die Herkunft des sognannten Evangelium Veritatis*, 1959.
W. Till, "Das Evangelium der Wahrheit", *ZNW 50*, 1959, p. 165ss.

Relatórios de pesquisa:

E. Haenchen, *ThR NF 30*, 1964, p. 38ss.
K. Rudolph, *ib. 34*, p. 121ss.; 194ss.

Estudos:

Altaner-Stuiber, *Patrologie*, 7ª ed., 1966, p. 103s.
H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist I*, 3ª ed., 1964, p. 408ss.
W. C. van Unnik, *Evangelien aus dem Nilsand*, 1960, p. 69ss, (aqui também uma tradução de H. M. Schenke, p. 174ss.).

Queremos colocar também o chamado "Evangelho da Verdade" no conjunto dos documentos destinados para uso no culto – ainda que com algumas reservas. Esse escrito gnóstico em língua copta encontra-se no Códice I da biblioteca de Nag Hammadi, no "Códice Jung", em segundo lugar (cap. 16.31-31.24) entre a carta apócrifa de Tiago e do "Tratado sobre a Ressurreição", e foi o primeiro texto de Nag

Hammadi a ser publicado[1314]. Os editores lhe puseram o título: "*Evangelium Veritatis*" (no que segue = EvVe).

O próprio escrito não tem título. Os editores acharam-se no direito de lhe pôr esse título por duas razões. A primeira é o fato de que o texto começa com as palavras: "O Evangelho da verdade é júbilo para aqueles ..."; pois na antiguidade o *incipit* de uma obra era muitas vezes usado como título. Sobretudo, porém, porque os editores achavam terem encontrado nesse escrito, com base em semelhanças terminológicas e conceituais com o sistema valenciano, o "Evangelho da Verdade" mencionado por Irineu, mas desconhecido até então (Irineu, *Adversus haereses III*, 11.9). Se essa identificação da obra sem título confere, então, com base na informação de Irineu de que ele teria sido *"non olim conscriptum"*, não muito antes de sua própria obra (ca. 180), sua origem deveria ser datada por volta do ano 150.

No entanto, essa identificação está sendo contestada, e isso com dois argumentos. O primeiro diz respeito à forma literária: o escrito não seria um Evangelho no sentido literário (não é um relato sobre a atividade, morte e ressurreição de Jesus) e já por esse motivo não poderia ser o EvVe. Mas esse argumento pressupõe o que primeiro teria que ser provado, que o EvVe foi um Evangelho-livro. Isso, porém, não se pode deduzir da nota de Irineu. A muito discutida pergunta se o pai da Igreja conhecia o livro contra o qual polemiza, pode ser deixada de lado[1315]. Ele critica o fato de os valentinianos "se gloriarem de possuírem mais Evangelhos do que existem" – não que, por ventura, como se afirma sempre de novo, colocariam um quinto Evangelho ao lado ou contra os quatro Evangelhos canônicos. Ele se indigna por "terem levado sua insolência a tal ponto que intitulam um livro há pouco redigido por eles como Evangelho da Verdade (*Veritatis Evangelium titulent*), embora não harmonize em nada com os Evangelhos dos apóstolos"; ele se revolta contra a intitulação abusiva de um livro como "Evangelho", ao qual esse título não compete de modo algum. A expressão *"in nihilo conveniens apostolorum evangeliis"* leva à conclusão de que se trata não tanto de um livro que difere da exposição apostólica da vida de Jesus, e, sim, de um livro totalmente diferente

[1314] Na pomposa *Editio princeps* na verdade faltam duas folhas (pp. 33-36); estas são publicadas e traduzidas mais tarde por W. TILL, in: *Or NS 28*, 1959, pp. 170-181. As traduções de H. M. SCHENKE (*loc. cit.*, p. 33ss.), W. TILL (*ZNW 50*, 1959, p. 165ss.) e M. KRAUSE, (*loc. cit.* p. 67ss.) são completas.

[1315] Cf. HAENCHEN, *loc. cit.*, p. 63s.

(na forma e no conteúdo)[1316]; em todo caso, ela serve de modo excelente para nosso escrito. Além disso, no séc. II, εὐαγγέλιον era usado não somente no sentido literário, mas também no sentido original de "mensagem salvífica"; justamente entre os textos de Nag Hammadi existem alguns que levam o título "Evangelho", mas não são Evangelhos-livro. Com base na forma literária não se pode contestar a identidade de nosso escrito com o EvVe. O outro argumento concerne ao conteúdo: as especulações de nosso escrito se desviariam consideravelmente da doutrina valentiniana (p. ex., faltam as figuras da Sofia e do demiurgo), portanto não poderia ser valentiniano e, conseqüentemente, também não o EvVe. Naturalmente essas diferenças também não ficaram ocultas aos editores. Visto, porém, que o parentesco ainda continua evidente, os defensores da identidade ajeitaram o estado de coisas da seguinte maneira: nosso escrito representa uma forma preliminar do sistema elaborado, ou inversamente, a concentração, uma redução ao essencial ou uma forma especial. Na discussão sobre esse complexo de perguntas ainda não surgiu um consenso entre os historiadores do dogma[1317]. Assim a pergunta se em nosso escrito estamos lidando com o EvVe mencionado por Irineu deve ficar em aberto.

Sob essa reserva, mas autorizados pelo *incipit*, podemos denominar o escrito de EvVe e citá-lo nesses termos. A determinação exata de seu lugar na história do dogma é de importância secundária para nossa análise histórico-literária.

O início do EvVe pode exemplificar espécie, tom e conteúdo do escrito:

> "O Evangelho da Verdade é júbilo para aqueles que receberam a graça do Pai da Verdade, o fato de o conhecerem por meio do poder da Palavra (*Logos*), que veio da pelnitude (*pleroma*); aquilo que estava no pensamento e na mente (*nous*) do Pai – isso é aquele que se chama 'Salvador' – porque esse é o nome da obra que ele deve(ria) realizar para a salvação daqueles que não conheceram o Pai. Sendo o nome [do] Evangelho a revelação da esperança, sendo o encontrar daqueles que o procuram" (16.31-17.4).

E assim continua até o fim. Aqui "Evangelho" não significa um Evangelho-livro, e, sim, no sentido original, "mensagem", mensagem de alegria ("júbilo") da "verdade", isso é, do mundo divino, e é caracterizada mais exatamente como "revelação da esperança", ou seja, daquilo que

[1316] Cf. H. JONAS, *Gen 32,* 1960, p. 328s.; *Gnosis I,* p. 408.
[1317] Cf. HAENCHEN, *loc. cit.*, p. 64ss.; 74ss.; RUDOLPH, *loc. cit.*, p. 194ss.

se espera, a saber, a "salvação" (redenção) que consiste no "conhecimento" do Pai. O EvVe também não tem a forma que, às vezes, é designada como a forma típica de "Evangelhos" gnósticos, a de um diálogo do Redentor com um (ou vários) de seus discípulos. Ele não tem a pretensão de ser um escrito revelacionista nesse sentido.

O EvVe tem a *forma* de um pronunciamento, melhor: de uma homilia[1318]. Várias vezes o autor interpela seus ouvintes, ou seus leitores. Por duas vezes também fala na primeira pessoa (27.34; 43.39-43.6); nisso reivindica para si certa autoridade, mas não a do Revelador, nem mesmo a de um mistagogo, e, sim, somente a de um iniciado, ainda que de grau superior que fala a co-iniciados sobre sua experiência extática:

> "Os outros ... saibam, que para mim não convém, depois que estive no lugar de descanso, falar de outra coisa, antes é ele no qual estarei, e, para ter tempo a toda hora para o Pai do universo e os verdadeiros irmãos..." (42.39ss.).

No mais, porém, o teor da alocução permanece livre de elementos subjetivos. Ela é toda didática; também a parênese (32.31-33.32) recebe uma fundamentação didática. Mas falta ao discurso uma estrutura clara, e mais ainda uma seqüência dos pensamentos rigorosamente conseqüente – isso o distingue de um tratado. Ele expõe seus pensamentos de modo associativo, retorna muitas vezes aos mesmos temas, ainda que, na maioria das vezes, sob outros aspectos, e poderia tanto terminar antes quanto continuar ao infinito. Por isso ele também é designado de "meditação"; visto, porém, que meditação é um monólogo, enquanto o EvVe tem o nítido caráter de um discurso, e isso com intenção edificante e pastoral, é melhor ficar com a designação homilia. No entanto – como já aludido – é uma homilia esotérica. A maneira como o autor tange apenas alusivamente temas da maior importância, como condensa em brevidade seletiva toda uma cosmogonia e soteriologia em algumas linhas, pressupõe ouvintes, ou leitores perfeitamente familiarizados com esses pensamentos; aos de fora eles permanecem incompreensíveis. Somente às custas de muito trabalho o leitor hodierno pode reconstruir uma imagem aproximada do curso das idéias, e também esse recebe alguma coerência e transparência primeiro a partir do sistema valentiniano. Esse escrito enigmático "se dirige a

[1318] Assim já os primeiros editores, H.-M. SCHNEKE, H. JONAS, *et alii*.

leitores bem preparados – bem preparados na pressuposta 'teoria' especulativa –, portanto a 'gnósticos'. Por isso ele pode trabalhar com 'códigos' nas partes especulativas"[1319].

Duas passagens sirvam para dar uma impressão do *conteúdo do EvVe.* Inicialmente uma síntese do esquema:

> O único ser não formado é o Pai da Verdade, que se encontra na plenitude, também chamada de "descanso". Ele produz como seu filho o Logos, também chamado de Jesus Cristo e Salvador, e cria então "o universo", os "éones", que também se encontram na plenitude e para cujo senhor institui o Logos. Somente o Logos conhece o Pai, os éones não o conhecem; eles o haverão de conhecer somente num prazo determinado por meio do Logos. Eles procuram o Pai por própria iniciativa, mas não o encontram; a "ignorância" a respeito do Pai gera "medo" e "pavor", em cujo "nevoeiro" a πλάνη (engano, erro) adquire maior poder, a qual cria a matéria e dela o mundo inferior, o mundo terreno e o homem; esse mundo é aparência, um nada, e nele existem duas classes de homens: uma delas consiste somente de matéria (hílicos) e a outra de éones caídos ("semente do Pai"). Para salvação desses últimos, e somente desses, o Pai envia o Logos, o qual, por meio do conhecimento de sua origem, deve libertá-los do "esquecimento" e da "carência" (do Pai), e reconduzi-los a sua origem. Esse último pensamento soteriológico é expresso duas vezes em uma formulação (18.7-11; 24,28-32) que lembra de modo tão evidente uma frase valentiniana legada por Irineu que H. JONAS constata a presença de uma "fórmula" – uma fórmula que no contexto em Irineu pressupõe o mito valentiniano completo e dele "deduz a conseqüência soteriológica decisiva" e que em EvVe18 é designada de modo característico como "o Evangelho". Visto que a fórmula na versão de Irineu expressa melhor o sentido cósmico do que se quer dizer, quero antepô-la às passagens do EvVe "Visto que por 'ignorância' surgiram 'carência' e 'paixão', assim por saber será dissolvida novamente toda a ordem surgida por ignorância" (isso é, o reino da matéria) (*Adv. haer. I* 24, 4).
>
> "O universo voltou-se para aquilo do que havia procedido. E o universo estava no inimaginavelmente inconcebível, o qual está acima de todo pensar, enquanto o não-conhecer do Pai produziu medo e temor. O medo, porém, condensou-se como uma neblina, de modo que ninguém conseguia enxergar. Por isso o engano adquiriu maior força. Ele trabalhou sua matéria sem sucesso, porque não conhecia a verdade. Ele surgiu numa formação na qual, no poder, preparou a substituição da verdade em beleza. Isso não foi humilhação para ele, o inimagi-

[1319] JONAS, *Gn 32,* 1969, p. 332; *Gnosis,* p. 415.

navelmente inconcebível; pois um nada era o medo, o esquecer e o produto da mentira ... O esquecer do engano ... não surgiu junto ao Pai, ainda que surgiu por sua causa. O que, porém, surge nele é o conhecimento. Esse foi revelado a fim de que o esquecer fosse dissolvido e se conhecesse o Pai. Visto que o esquecer surgiu para que não se conhecesse o Pai, então, quando se conhece o Pai, a partir desse momento o esquecer não existirá (mais). Esse é o Evangelho daquele pelo qual estão procurando, que revelou aos perfeitos o mistério secreto, Jesus Cristo" (EvVe 17.5-18.16).

"O Pai revelou seu seio. Seu seio, porém, é o Espírito Santo, o qual revela o seu secreto. Seu secreto é seu Filho, a fim de que os éones o reconheçam pela compaixão do Pai e parem de se torturar, procurando pelo Pai, descansando nele, sabendo que esse é o descanso. Depois de ter preenchido (= remediado) a carência, dissolveu a aparência exterior. Sua aparência exterior é o mundo, no qual havia servido. Pois o lugar no qual há ciúme e desavenças, é carente. O lugar, porém, que é a unidade, é perfeito. Visto que a carência surgiu porque não conheceram o Pai, então, a partir do momento que conhecerem o Pai, a carência não existirá mais" (24.10-32).

O tema da homilia é definido com acerto por H. M. SCHENKE como "Jesus, o Revelador e Redentor para os eleitos"[1320]. A elaboração especulativa do tema interpreta queda e redenção como um processo intradivino[1321]. Mas a homilia também usa material neotestamentário; existem alusões aos sinóticos e a João, às cartas paulinas e ao Apocalipse de João. Em 19.16-34 parece ter sido aproveitada uma história apócrifa da infância. Em 31.35-32.34 é interpretada alegoricamente a parábola da ovelha perdida com a ajuda do simbolismo dos números.

W. C. VAN UNNIK chama o EvVe de "exemplo modelar da pregação gnóstica" o qual – não sendo nem apologia, nem escrito missionário – "procura oferecer o essencial da revelação cristã"[1322]. Esse gênero de pregação também deve ter existido na Igreja "ortodoxa", embora não tivesse chegado até nós nenhum exemplo dessa época (meados do séc. II). O EvVe pode oferecer substitutivamente uma impressão de como – *mutatis mutandis* – se deve imaginar uma homilia da comunidade no culto de pregação naquele tempo.

[1320] *Loc. cit.*, p. 11.
[1321] Referente a isso, cf. JONAS, *Gnosis I*, p. 416ss.
[1322] *Loc. cit.*, p. 81.

§ 61. AS ODES DE SALOMÃO

Edições e tradução:

R. Harris-A. Mingana, *The Odes and Psalms of Salomo I, II,* 1916, 1920.
W. Bauer, "Die Oden Salomons", *KIT 64,* 1933.
_____, em Hennecke-Schneemelcher, *NT Apokryphen II,* 1964, p. 576ss.
M. Testuz, *Papyrus Bodmer X-XII,* 1959, p. 47ss.

Relatório de pesquisa:

K. Rudolph, *ThR NF 34,* 1969, p. 221ss.

Estudos:

R. Abramowski, "Der Christus der Salomooden", *ZNW 35,* 1936, p. 44ss.
A. Adam, "Die ursprüngliche Sprache der Salomo-Oden", *ZNW 52,* 1961, p. 141ss.
Altaner-Stuiber, *Patrologie,* 7ª ed., 1966, p. 97 (bibliografia).
J. Carmignac, "Les affinités qumraniennes de la onzième Ode de Salomon", *RQ 3,* 1961, p. 71ss.
_____, "Recherches sur la langue originale des Odes de Salomon", *RQ 4,* 1963, p. 429ss.
W. Frankenberg, "Das Verständnis der Oden Salomos", *BZAW 21,* 1911.
J. Kroll, *Die christliche Hymnodik,* 2ª ed., 1968.
S. Schulz, *RGG V,* 3ª ed., cl. 1339ss.

Da riqueza de hinos cristãos primitivos chegaram até nós somente resíduos, e esses, além disso, incorporados em outros textos como citações mais ou menos identificadas como tais. O cristianismo não possuiu um livro como o Saltério vétero-testamentário ou como os *Hodajot* da comunidade Qumran. Tanto mais importante é o fato de possuirmos a coleção de hinos de um círculo gnóstico-cristão, as "Odes de Salomão" (as quais todavia também eram prestigiadas em círculos eclesiásticos ortodoxos; pois são rejeitadas como apócrifas em dois índices canônicos juntamente com os Salmos de Salomão). A coleção abrange 42 odes. Ela existe em dois manuscritos sírios do séc. XVI e do séc. X, que remontam ao mesmo tipo fundamental sírio.

A primeira foi descoberta em 1900 por J. Rendel Harris, a segunda em 1912 por F. C. Burkit. Até então se tinha conhecimento das Odes de Salomão somente por meio de sua menção nos dois índices do cânon,

por meio de uma breve citação em Lactâncio (*De divinis institutionibus IV*, 12, 3) e por meio da citação de cinco odes na gnóstica *Pistis Sophia* copta (*OdSal* 1; 5; 6; 22; 26). Os manuscritos sírios não são bem completos, o encontrado por BURKIT começa somente com 17.7, no outro faltam as duas primeiras odes e o início da terceira; mas a *Pistis Sophia* fornece a primeira ode pelo menos em tradução copta, de modo que a coleção está integralmente conservada com exceção de duas odes. Aos textos sírios e coptas agregou-se em 1959 pela primeira vez um texto grego: o Papiro Bodmer XI (séc. III) contém entre a correspondência apócrifa de Paulo com os coríntios dos Atos de Paulo e uma breve peça litúrgica a primeira ode de Salomão em língua grega[1323]. Esse texto é interessante em vários sentidos. Inicialmente por causa da língua; pois desde sempre já se supunha que a língua original das Odes não seria a síria, e, sim, a grega. Além disso, o título do livro estava confirmado somente pela menção no índice do cânon, em Lactâncio e pelas fórmulas de citação na *Pistis Sophia,* não, porém, pelas próprias Odes – certamente porque falta o início do livro –; esses sequer mencionam a Salomão; mas no Papiro Bodmer XI o texto ostenta o título: ΩΔΗ ΣΟΛΟΜΩΝΤΟΣ.

Por fim, o texto grego da ode onze é mais extenso do que o sírio; ele traz entre v. 16 e 17 um texto com onze linhas a mais, e entre v. 22 e 23, com uma linha a mais; se o texto grego mais extenso ou o texto sírio mais curto é o original, não o podemos decidir. Em todo caso, a diferença mostra claramente que as Odes de Salomão sofreram revisões; a partir dessa diferença também cai nova luz sobre as diversidades do volume da quinta e da sexta ode no texto sírio e na *Pistis Sophia.*

O problema da língua original das Odes continua controvertido; os argumentos dos especialistas pró e contra grego ou sírio equilibram-se segundo a opinião de outros especialistas. Também o Papiro Bodmer XI não trouxe uma decisão; pelo contrário, inspirou alguns estudiosos a novas hipóteses: a língua original não seria nem grego nem sírio, e, sim – assim A. ADAM – um aramaico semelhante ao sírio de Edessa, ou – assim J. CARMIGNAC – hebraico[1324]. Desse modo a pergunta pela língua original tem que continuar aberta.

Essa incerteza acarreta outras. Em primeiro lugar, em relação ao lugar de origem; estão em discussão a região bilíngüe greco-síria e o Egito. Sobre a época do surgimento, porém, formou-se um *sensus communis*: meados do séc. II.

[1323] Além de em TESTUZ, o texto grego também se encontra em ADAM, p. 146ss.

[1324] Suas argumentações não me convenceram; elas divergem e não são concludentes em si mesmas. CARMIGNAC retoma os trabalhos de H. GRIMME, *Die Oden Salomos. Syrisch-Hebräisch-Deutsch*, 1911.

A outra incerteza refere-se à compreensão dos próprios *textos*. R. ABRAMOWSKI observa: "Em alguns trechos, as odes exigem diretamente uma retrotradução para o grego. Sente-se algo do sopro da afamada "helenização aguda". O hino grandioso quanto a sua forma e seu conteúdo, ode 22, não é inteiramente compreensível e não chega a ter a devida relevância; uma retrotradução suprime essa carência imediatamente"[1325]. Inversamente, A. ADAM quer mostrar que as dificuldades do texto grego da ode 11 é uma tradução mal-feita com base num texto aramaico[1326]. O quanto são problemáticas retrotraduções quanto à terminologia, aos tempos e à ordem das palavras mostra com evidência uma comparação da retroversão de W. FRANKENBERG da ode 11 para o grego[1327] com o texto do Papiro Bodmer XI.

Apesar disso é possível formar um juízo seguro sobre *forma* e *conteúdo* das Odes. A forma de sua poesia não é grega, e, sim, oriental, não é métrica, e, sim, um discurso em alto nível ritmizado. O paralelismo dos membros, a característica da poesia vétero-testamentária, está presente de fora a fora nas odes. A isso se juntam predicações em estilo eu, tu e ele[1328]. Na maioria das vezes, as odes concluem com a exclamação "Aleluia". A análise histórico-formal mostrou a existência de gêneros de salmos vétero-testamentários entre as odes. R. ABRAMOWSKI, o que até agora fez as pesquisas mais importantes nesse ramo, distingue poesias didáticas (odes 12; 23; 32), hinos da comunidade (4; 13; 16; 20; 30; 39) e hinos individuais (a grande massa das odes)[1329]. Entre estes encontram-se novamente diversos gêneros: hinos (22; 26), salmos de agradecimento (25; 29), salmos de lamentação (5; 18), para mencionar apenas alguns. Em parte, linguagem figurada e temática igualmente são de cunho vétero-testamentário (o hino da criação 16.8ss., p. ex., também poderia constar no Saltério), mas nem de longe ao longo de toda obra.

Elucidativas para a postura espiritual do círculo do qual se originam as Odes de Salomão são, por um lado, a preponderância dos hinos individuais, e depois a predominância dos gêneros de louvor, quer dizer, individualismo e espírito entusiasta; pois o tema básico é a redenção já outorgada ao indivíduo. Naturalmente não se trata de lirismo individual no sentido moderno. As Odes têm seu lugar vivencial no

---

1325 *Loc. cit.*, p. 48; *ib.* nota 7 a retroversão de alguns versos da OdSal 22.
1326 *Loc. cit.*, p. 150s.
1327 *Loc. cit.*, p. 13s.
1328 Sobre isso especialmente KROLL, p. 70ss.
1329 *Loc. cit.*, p. 50ss.

culto. Isso se percebe, p. ex., no fato de que, às vezes, no final de um hino individual, a comunidade responde (17.16); talvez o aleluia sempre deve ser dito pela comunidade. Ode 41 é uma liturgia que consiste de um hino da comunidade (vv. 1-7), da confissão própria de um indivíduo (vv. 8-10) e de uma profissão de fé da comunidade (vv. 11-16)[1330].

1 Louvem o Senhor todo os seus filhos,
e apropriem-se da verdade de sua fé.
2 E serão reconhecidos junto a ele seus filhos.
Por isso, cantemos em seu amor.
3 Vivemos no Senhor por sua bondade,
e recebemos a vida por meio de seu Cristo.
4 Pois raiou-nos um grande dia,
e maravilhoso é o que nos dá de seus louvores.
5 Por isso queremos sempre unir-nos no nome do Senhor,
e dar-lhe honra em sua bondade.
6 E brilhe nosso rosto em sua luz,
e meditem nossos corações em seu amor
de noite e de dia.
7 Queremos jubilar de júbilo sobre nosso Senhor.
8 Admirar-se-ão todos que me vêem,
porque sou de outra geração.
9 Pois o Pai da Verdade lembrou-se de mim,
ele, que me fez no começo.
10 Pois sua riqueza me gerou,
e o pensamento de seu coração.
11 E sua palavra está conosco em todo o nosso caminho.
O Redentor, que vivifica e não rejeita nossas almas,
12 o homem que foi humilhado
e foi elevado por causa de sua justiça,
13 o filho do Altíssimo apareceu
na perfeição de seu Pai.
14 E a luz nasceu da palavra,
que estava nele desde sempre.
15 O Cristo na verdade é *um,*
e era conhecido antes da fundação do mundo,
16 que vivificará as almas em eternidade por meio da
verdade de seu nome.
Um novo louvor ao Senhor daqueles que o amam.
Aleluia!

[1330] Cf. H. GRESSMANN, in: E. HENNECKE, *NT Apokryphen,* 2ª ed., 1924, p. 470s.; R. ABRAMOWSKI, p. 52; S. SCHULZ, p. 1.340.

Justamente esse texto litúrgico dá uma sensação da singular atmosfera e do modo de manifestação característico dessa religiosidade redencionista de espírito entusiasta e mostra a distância em relação aos salmos do AT e aos *hodajot* de Qumran. Interesse especial merece a parte do meio, vv. 8-10; o indivíduo que fala aqui, certamente um oficiante, representa "o Cristo"; seus enunciados são um discurso de revelação do próprio Redentor – um fenômeno que não é singular nas Odes e com o qual ainda nos haveremos de ocupar. Com a autorevelação do Redentor corresponde, quanto à causa em questão e ao estilo, a confissão dos redimidos (v. 11-16).

As predicações cristológicas (Cristo, filho do Altíssimo) e as concepções cristológicas (preexistência, descida/humilhação (*katabasis*) e subida/exaltação (*anabasis*) idéia da estranheza, a aparição do Preexistente no mundo como o evento salvífico) fazem a ligação históricoreligiosa não apenas dessa ode, e, sim, também, com raras exceções[1331], das outras com aquela esfera de pensamentos da qual se originam as concepções cristológicas de muitos hinos cristãos-primitivos e as de João[1332]. Que o Redentor das Odes de Salomão se refere a Jesus Cristo, está fora de qualquer dúvida. Mas o nome de Jesus nunca é mencionado nelas – como, aliás, acontece na maioria dos hinos cristãos-primitivos referentes a Jesus. Não obstante encontram-se alusões à tradição dos Evangelhos: à encarnação (7.6ss.), à partenogênese (19.6ss.), talvez ao batismo (24.1), à crucificação (27.3; 42.1s.) e à ressurreição (42.6). Até mesmo a Trindade é mencionada (19.2ss.; 23.22). Mas todas essas reminiscências parecem esmaecidas, pouco concretas, quase a-históricas, como pequenos traços no grande evento propriamente dito, no drama da redenção. Seu modelo básico é fornecido pelo mito gnóstico da redenção, claramente reconhecível em cada um de seus elementos[1333]: descida e subida do Redentor (22.1,11); sua condição de estranho (17.6; 28.10; 41.8); sua aparente derrota (28.7s.; 42.10); a ajuda divina (22.5ss.; 41.9); a vitória sobre o inferno (42.11ss.); a ressurreição dos crentes (42.14ss.); sua libertação (17.8ss.) e o retorno do Redentor (21.2; 38.1ss.). O mito do Redentor redimido ("Permite que também sejamos redimidos *contigo*, pois tu és nosso Redentor", 42.18) não é descrito em bloco, como, porventura, no Hino da Pérola dos Atos de Tomé, no Hino Naasseno ou em textos mandeus ou maniqueus; ele forma o pano de fundo e

[1331] *OdSal* 5; 16; 25; 40.

[1332] Sobre o parentesco com João cf. R. Bultmann, *Das Evangelium de Johannes,* 11ª ed., 1950, p. 563 (índice).

[1333] O que segue acompanha H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist, I,* 1034, p. 326s.

se expressa, na maioria das vezes, numa linguagem figurativa sublimada, relativamente raras vezes, porém, de modo maciçamente mitológico[1334]; como aliás também falta o dualismo antropológico[1335]. Tipicamente gnóstica é a concepção da redenção como união mítica, melhor: como auto-identificação do que deve ser redimido com o Redentor. No entanto, parece que uma diferenciação pessoal ainda está preservada na ode 3:

> 5 Eu anelo pelo amado, e minha alma o ama,
> e onde está seu leito de descanso, também estou eu ...
> 7 Estou casado, porque o amante encontrou o amado,
> porque deveria amar a ele, o filho, para que eu (mesmo)
> me tornasse filho.
> 8 Pois quem está unido àquele que é imortal,
> também será imortal...

Mas a metáfora erótica e a concepção da imortalidade mostram que se tem em vista outra unidade de redimido e Remidor do que com a "condição de filhos" de Cristo e dos cristãos em Paulo, João e na Carta aos Hebreus[1336]. E observações formais em algumas odes evidenciam a identificação mencionada. Em muitas odes parece incerto se o Eu é o do poeta ou o do Redentor – ou se se trata simplesmente de um discurso de revelação do Cristo sem a fórmula introdutória correspondente (por exemplo: disse o Senhor). É nesse sentido simplório que se poderia explicar pelo menos a passagem supramencionada 41.8-10 mantida na primeira pessoa. Mas em algumas odes o poeta fundamenta seu direito de falar como Cristo com a descrição prévia de sua unificação com o Redentor, com sua transformação em outra pessoa (10; 17; 28; 36; 42). Essa transição, a identificação do redimido com o Remidor, se expressa de modo especialmente claro na ode 17:

> 1 Mas eu foi coroado por meu Deus,
> e minha coroa é viva.
> 2 E fui justificado por meu Senhor,
> minha redenção, porém, é imperecível.

[1334] Pertencem às partes totalmente mitológicas: a carta celestial OdSal 23.5ss.; a grandeza do par de *éones* inimigo de Deus e a embriaguez do mundo 38.9ss.; a figura da virgem 33,5ss.; a descida ao hades 42.11ss. e não por último a grande passagem de 19.1ss.

[1335] Cf. SCHULZ, p. 1340.

[1336] P. ex., Gl 4.4s.; Rm 8.15,29; Jo 1.12s.; Hb 2.14ss.

3 Fui libertado das vaidades
e não sou condenado.
4 Minhas amarras foram rompidas por ele,
recebi rosto e figura de uma pessoa nova
e andei nela e fui redimido.
5 E o pensar a verdade me guia,
e eu o segui e não me enganei.
6 E todos os que me viram, admiraram-se,
e lhes pareci um estranho.
7 E ele, que possui o conhecimento e me fez crescer,
é o mais sublime em toda a sua perfeição.
E ele me reabilitou em sua amabilidade,
e elevou à altura da verdade minha capacidade de conhecimento.
8 E a partir daí ele me deu (liberou) o caminho de seus passos,
e eu abri as portas que estavam fechadas,
9 e arrebentei as trancas de ferro.
Meu próprio ferro, porém, ficou incandecente e derreteu-se diante de mim.
10 E nada se mostrou trancado para mim,
porque eu me havia tornado aquele que a tudo abre.
11 E fui a todos os meus que estavam trancados
a fim de libertá-los,
para não deixar a nenhum deles amarrado nem cativo.
12 E dei meu conhecimento sem inveja,
e minha intercessão cheia de amor.
13 E semeei nos corações meus frutos
e os transformei através de mim.
14 E receberam minha bênção e se tornaram vivos,
e se reuniram junto a mim e foram redimidos.
15 Pois se me tornaram membros
e eu, sua cabeça.
16 Louvor a ti, nossa cabeça, Senhor, Cristo!
Aleluia!

O enquadramento dessa gnose em um dos grandes sistemas conhecidos do séc. II é um empreendimento complicado. Existem, na verdade, paralelas terminológicas entre as Odes de Salomão e o *Evangelium Veritatis*[1337]; não obstante é duvidoso se fornecem uma razão suficiente

[1337] Surpreendente é apenas uma paralela: OdSal 19.1s.: "Um copo de leite me foi alcançado, e eu o bebi na doce amabilidade do Senhor. O Filho é o copo, e aquele que era ordenhado, o Pai, e o que o ordenhava, o Espírito Santo". *Ev. Veritatiss* 24,10ss.: "O Pai revelou seu seio. Seu seio, porém, é o Espírito Santo, que revela o

para associar as Odes ao valentinianismo, ou ambas as obras a um outro círculo; pois as diferenças entre as duas obras prevalecem. Mostrar que Valentim seria o compositor das Odes é brincadeira supérflua. O que liga as Odes à gnose é, uma vez, o mito da redenção em seu esquema geral, e depois uma "linguagem religiosa artística" (Reizenstein) que – sem dependência literária – se encontra em toda parte na gnose (e do mesmo modo independente em poemas místicos modernos, p. ex., no "*Stundenbuch*" e nos "*Sonetten an Orpheus*" de Rilke). O espírito entusiasta cristão-primitivo encontrou na mística de identidade das Odes uma forma de expressão tardia, muito espiritualizada e notável artisticamente.

seu secreto. Seu secreto é seu Filho" (Como W. TILL *ZNW 50,* 1959, p. 174; uma tradução ainda diferente em H. M. SCHENKE, *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis,* 1959, p. 40).

Capítulo XI

O FINAL DA LITERATURA CRISTÃ PRIMITIVA

§ 62. PÁPIAS DE HIERÁPOLIS, "INTERPRETAÇÃO DOS DITOS DO SENHOR"

Edições:

FUNK-BIHLMEYER-SCHNEEMELCHER, 1956, pp. 133-140.
E. PREUSCHEN, *Antilegomena*, 2ª ed., 1905, pp. 91-99, 195-202.

Bibliografia:

B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie*, 7ª ed., 1966, p. 52s.
E. BAMMEL, *RGG V*, 3ª ed., cl. 47s.
O. BARDENHEWER I, 1902, pp. 537-547.
G. BARDY, *DThC 11*, 1932, cl. 1944ss.
V. BARTLER, "Papias's 'Exposition': Its Date and Contents", *Amicitiae Corolla*, 1933, pp. 15-44.
W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*, pp. 187-191.
K. BEYSCHLAG, "Herkunftt und Eigenart der Papiasfragmente": *Studia Patristica IV, TU 79*, 1961, pp. 268-280.
A. HARNACK I, 1, 1893, pp. 65-69; II, 1 1897, p. 356ss.
M. JOURJON, *Dictionnaire de la Bible,* Suppl. 6, 1960, cl. 1604-09.
J. KÜRZINGER, *LThK*, 2ª ed., 8, 1963, p. 34ss.
F. LOOFS, "Teophilus von Antiochien", *TU 46,* H(eft) (caderno) 2, 1930.
F. OVERBECK, "Über zwei neue Ansichten von Zeugnissen des Papias für die Apostelgeschichte und das vierte Evangelium", *ZWTh 10*, 1867, pp. 35-74.
E. SCHWARTZ, "Über den Tod der Söhne Zebedaei", *Abh. d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen*, Phil-Hist. Kl., NF Bd. (volume) VII, Nr. 5, 1904.
F. WOTTKE, *PW, 18, 3*, 1949, pp. 955-976.

1. *Tradição. Cronologia*

O que veio até nós dos cinco livros de Pápias "Interpretação dos Ditos do Senhor" não passa de algumas citações e recensões em Irineu, Eusébio, em autores eclesiásticos posteriores e em coleções de interpretações bíblicas de autores antigos; as informações biográficas são ainda mais escassas, e duas de suas testemunhas principais se contradizem em um ponto importante. A fragmentariedade de toda a tradição de Pápias deu motivo para infinitas discussões, das quais algumas já foram mencionadas quando tratamos dos sinóticos e de João (as notas sobre Marcos e Mateus; a falta de notas sobre Lucas e João; a relação entre Pápias e João). Outras perguntas nas quais igualmente se inflamou a discussão são as por volume, caráter literário e tendência teológica da obra.

Os autores eclesiásticos salvaram dela para a posteridade especialmente curiosidades, que são bastante elucidativas para a mentalidade eclesiástica daquele tempo, mas que, não obstante, devem transmitir uma imagem um tanto unilateral de Pápias. Procurou-se completar essa imagem, atribuindo-se a Pápias, em parte ou no todo, a tradição dos presbíteros de Irineu[1338] (HARNACK, SCHWARTZ, LOOFS); no entanto a atribuição permanece hipótese que aqui não será considerada, por não poder ser comprovada.

Da vida de Pápias se sabe com certeza apenas que ele foi bispo em Hierápolis na Frígia, amigo de Policarpo e autor da "Interpretação"; tudo mais permanece incerto, sobretudo a *cronologia*.

De acordo com Irineu, Pápias era "ouvinte de João, companheiro de Policarpo, um homem dos velhos tempos" (*vetus homo*, ἀρχαῖος ἀνήρ) (fragmento Ib em BIHLMEYER-SCHNEEMELCHER). Inicialmente Eusébio aceitou a afirmação de que Pápias teria sido ouvinte do apóstolo João (*Chronik II*, 162 Schoene), mais tarde, porém, a contestou energicamente, e o fez com base nas afirmações do próprio Pápias: esse não teria ouvido o apóstolo, e, sim, o πρεσβίτερος João, e não teria conhecido nenhum apóstolo, e, sim, somente discípulos de apóstolos (*Hist. Eccl. III* 39,2-7; fragmento II). As duas afirmações são tendenciosas, porque com a exposição da corrente da tradição Pápias-João Irineu quer comprovar a autenticidade de um dito apócrifo de Jesus, enquanto Eusébio quer provar sua inautenticidade com a contestação dessa corrente da tradição.

[1338] Os textos estão compilados em PREUSCHEN, *Antilegomena*, 2ª ed., 1905, pp. 99-107; 202-210.

Da avaliação desse dissenso dependem conseqüências cronológicas. Com base na nota de Irineu se tenta, com freqüência, antecipar o máximo possível o ano de nascimento de Pápias, para 60/70 (KÜRZINGER), ou até mesmo para não depois de 60 (BARTLER): com base na notícia de Eusébio, o nascimento é fixado para mais tarde, para ca. de 80. Analogamente oscilam as suposições sobre a data de falecimento.

Também há dissenso sobre a época da redação de sua obra; as propostas se situam entre 90 e 140. Se a observação no fragmento XI, de que alguns cristão ressuscitados da morte teriam vivido até a época de Adriano (ἕως Ἀδριάνου ἔζων), remonta de fato a Pápias, – o que é negado ocasionalmente, no entanto, sem argumentação suficiente –, ele teria redigido sua obra pelo fim ou após o governo de Adriano (117-138). Também argumentos interiores dos fragmentos (*vide abaixo*) favorecem mais uma data tardia do que precoce.

2. O caráter literário

Eusébio comunicou o título: Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως συγγράμματα πέντε (*Hist. Eccl. III* 39, 1). O volume exterior da obra – cinco livros – e depois seu prefácio retoricamente bem estilizado[1339] já mostram que Pápias queria escrever uma obra literária. No entanto, que forma *literária* tinha essa "interpretação" em cinco volumes? Estaria Pápias acompanhando com ela a literatura interpretativa do judaísmo palestinense ou a do judaísmo helenista? Ou a dos gregos e romanos? Ou teria ele escrito a primeira obra da literatura de comentários patrística? Nem o termo ἐξήγεσις nem os fragmentos preservados dão uma resposta direta a essas perguntas. Fica-se dependendo de retroconclusões indiretas.

Inicialmente é preciso perguntar pelo *objeto* da "interpretação", isso é, pelo que se quer dizer com os λόγια κυριακά. A expressão aparece na nota de Pápias sobre a origem de Marcos (Marcos σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων) e toma daí a expressão ἔγραψσεν... τὰ ὑπὸ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέτα (Eusébio, *Hist. Eccl. III,* 39, 15); ela designa portanto não apenas as palavras mas também os feitos de Jesus, isso é *a potiori* a tradição jesuína em geral, da qual Marcos fez uma σύνταξις; em forma mais breve ainda é dito em seguida a respeito de Mateus: τὰ λόγια συνέταξεν (*ib.* 16). De acordo com isso também se deverá entender

[1339] Cf. a respeito E. SCHWARTZ, *Über den Tod der Söhne Zebedaei*, p. 9ss.

os λόγια κυριακά no título, apesar da falta de artigo, como designação da tradição jesuína em seu todo. Essa terminologia fala, de antemão, contra todas as tentativas de restringir o objeto da "interpretação" de Pápias aos ditos de Jesus – não importando se se pensa (por causa da divisão em cinco livros) nos cinco discursos de Jesus em Mateus, ou na fonte dos ditos, ou em qualquer seleção de ditos de Jesus, sem falar na idéia de que se trataria de uma coleção de testemunhos messiânicos do AT. Segundo o uso lingüístico de λόγια κυριακά,se haverá de considerar a tradição jesuína, o "material evangélico", como objeto da interpretação de Pápias. No entanto, ele o foi na forma de Evangelhos-livro, ou de um Evangelho-livro ou na forma de tradição oral? Sobre isso se recebe algum esclarecimento por meio do proêmio de Pápias, que Eusébio cita – todavia não em seu teor completo (*Hist. Eccl. III* 39, 3s.):

> "Mas não me subtrairei ao trabalho de compilar para ti tudo aquilo que aprendi e guardei bem dos 'anciãos' (πρεσβιτέρων) juntamente com as interpretações (ἑρμηνείας), no que me responsabilizo por sua veracidade. Pois não me comprazia com aqueles que falam muito, como a grande multidão, e, sim, com aqueles que ensinam a verdade; também não com aqueles que transmitem os mandamentos estranhos (τὰς ἀλλοτρίας ἐντολάς), e, sim, com aqueles que transmitem os (mandamentos) que foram dados pelo Senhor para a fé e que procedem da própria verdade. Quando, porém, vinha alguém que realmente havia seguido os anciãos, eu costumava examinar (investigar?) as palavras dos anciãos: o que disse André ou Pedro, ou o que dizem Filipe, ou Tomé, ou Tiago, ou João, ou Mateus; ou qualquer outros dos discípulos do Senhor, e o que dizem Aristião e o velho (ὁ πρεσβύτερος) João, discípulo de Jesus. Pois o que vem dos livros, a meu ver não me é tão útil como aquilo que provém de voz viva e permanente (παρά ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης)."

É inegável que Pápias coloca a tradição oral muito acima da tradição escrita, e que está convencido de poder conseguir, por meio de investigações próprias, mais informações e, sobretudo, informações mais confiáveis sobre Jesus do que isso seria possível por meio de livros. Quaisquer que sejam os livros a que se refere a última frase do proêmio, em sua formulação em princípio Pápias também restringe consideravelmente o valor dos Evangelhos. Portanto, o objeto da "interpretação" não pode ter sido um Evangelho-livro. As sinceras e leais afirmações de que, não obstante, Pápias se teria apoiado num Evangelho ou, no mínimo tirado o volume de seu material dos Evangelhos (Bartler, Bardenhewer), na verdade revelam a preocupação com a

eclesialidade do bispo hierapolitano, mas se tornam sem efeito diante das claras afirmações do proêmio. Também sua reserva digna de nota em relação a Marcos e especialmente a Mateus, bem como a muito significativa falta de manifestações sobre Lucas e João[1340] são argumentos contrários a tese de que Pápias teria interpretado um Evangelho. O que quer que seja o que recolheu de matéria de fontes literárias, de nossos Evangelhos e outros registros sobre Jesus, seus cinco livros "Interpretação de Ditos do Senhor" não eram um comentário de algum Evangelho do tipo dos posteriores comentários patrísticos. Para isso faltaram os pressupostos decisivos: a autoridade exclusiva da tradição fixada por escrito em relação à tradição oral e um cânon de Evangelhos encerrado.

O livro era evidentemente uma coleção comentada de informações da mais variada procedência sobre ditos e feitos de Jesus[1341] e se propunha a rever a tradição jesuína com relação a sua autenticidade e garantir sua compreensão correta por meio de interpretação (ἐξήγησις, ερμηνεῖαι). Todavia encontram-se nele também informações sobre discípulos que não cabem mais nos limites cronológicos da vida de Jesus – p. ex., histórias horripilantes sobre o fim de Judas, o martírio dos filhos de Zebedeu, a milagrosa salvação de Barsabás, inclusive ressuscitamentos de mortos de cristãos do período pós-apostólico –; tudo isso, porém, nada diz contra a temática indicada no livro, antes pode ser entendido perfeitamente como material ilustrativo para a tradição a respeito de Jesus. Essa se origina – a concluir das provas preservadas – em grande parte da chamada "tradição bravia". Por causa do estado em que se encontram os fragmentos, não podemos dizer nada sobre o modo como Pápias "faz exegese" e como concebeu sua obra. Com efeito, determinados elementos são atribuídos a determinados livros[1342], no entanto disso não se pode reconhecer a estrutura do todo. Em contrapartida se pode deduzir dos fragmentos existentes que Pápias não compartilha nem o método interpretativo da exegese patrística posterior, nem o da literatura interpretativa judaica ou também romano-grega contemporânea.

Essas constatações negativas referentes ao caráter literário da obra, no entanto, são importantes para a avaliação histórico-literária.

[1340] Cf. acima § 18 e W. BAUER, *Rechtgläubigkeit*, p. 187ss.

[1341] Cf. referente a isso K. BEYSCHLAG, p. 268ss.

[1342] Pertencente ao 1º livro fragm, VIII; ao 2º livro fragm,. XI, XII; ao 4º livro fragm. I, IV e IX.

Do fato de a "Interpretação de Ditos do Senhor" não pode ser enquadrada em nenhum dos conhecidos gêneros literários contemporâneos do judaísmo ou do helenismo, ou da literatura patrística, segue-se que ela pertence àquela categoria que OVERBECK chamou de protoliteratura cristã. Mas também aqui ela não tem analogias – a não ser que se queira ver nas reiteradas vezes citadas τῶ τοῦ κυρίου λόγων διηγήσεις do, no mais, desconhecido Aristião (Eusébio, *Hist. Eccl. III* 39,7. 14) uma obra análoga (mas perdida) – e já revela a transição para a literatura propriamente dita. Pois "Pápias é indubitavelmente um *escritor* da Igreja Antiga, conquanto sua obra tinha a destinação universal para o público cristão de seu tempo, com a qual pisamos, em princípio, no mundo da literatura ... Ele aparece .... como um precursor do eruditismo cristão ou da teologia cristã que, com os recursos de um tratamento literário de um problema eclesiástico de seu tempo, se propõe a estabelecer e ampliar a compreensão segura de seu patrimônio de ditos de Cristo" (OVERBECK)[1343].

3. A tendência teológica

A intenção – garantir a tradição jesuína autêntica por meio de interpretação – tem que ser determinada com mais exatidão. Ela tem orientação polêmica, *anti-herética*, mais precisamente: antignóstica; isso tem o reconhecimento quase geral desde as demonstrações de E. SCHWARTZ e, em especial, de W. BAUER, e é contestado sem razão por KÜRZINGER no interesse de sua datação precoce. A "Interpretação" de Pápias não foi motivada em primeiro lugar pela proliferação da tradição jesuína, e, sim, pelo fato de que gnósticos cristãos estavam produzindo novos Evangelhos, apropriavam-se de Evangelhos já existentes e faziam propaganda para suas idéias por meio de uma literatura interpretativa aparentemente volumosa. De Evangelhos gnósticos já falamos, igualmente do prestígio que Lucas gozava em Marcião e João entre os valentinianos; Basílides escreveu uma explicação "do Evangelho" em 24 livros (Eusébio, *Hist. Eccl. IV* 7, 7). É contra empreendimentos literários como este e semelhantes que se dirige a obra de Pápias, dirigem-se especialmente as antíteses do proêmio (livros – a voz viva; os mandamentos estranhos – os mandamentos dados à fé pelo Senhor e que procedem

[1343] Preleções sobre *"Geschichte der Literatur der alten Kirche"* (semestre de verão 1895): OVERBECK-NACHLASS (Obras Póstumas) da *UB Basel A, 105*; pp. 294, 295.

da verdade[1344]) e o remoque em cima "dos muitos" que gostam daqueles que falam muito, e não daqueles que dizem a verdade.

Como Pápias leva sua intenção a cabo? De acordo com o proêmio, parece querer recorrer quase exclusivamente à tradição oral a respeito de Jesus, revisar e interpretá-la. Mas também usa documentos literários, caracteristicamente 1 Pedro, que está sob a autoridade de Pedro, a antignóstica 1 João, o Apocalipse e o EvHb (Eusébio, *Hist. Eccl. III* 39, 17), não, porém, as cartas paulinas, e isso pela mesma razão com a qual rejeita Lucas e Jooão: por causa de seu prestígio entre os hereges[1345]. Da tradição jesuína literária reconheceu apenas, excetuando aquela citação única do EvHb, Marcos e Mateus, e também a esses somente com a mencionada cautela e reserva, visto que também esses livros eram usados por hereges[1346].

Tradição jesuína autêntica é para Pápias aquela que, por meio de uma corrente traditiva, remonta ao círculo dos discípulos pessoais de Jesus, ou que pode ser redescoberta nesse círculo. Pápias caracteriza esse círculo pela menção de sete nomes do colégio dos doze e por Aristião e o 'velho' João. Como abonadores dessa tradição por assim dizer palestinense menciona os πρεσβίτεροι = os "velhos", sob os quais não entende ocupantes de cargos eclesiásticos (presbíteros), e, sim, portadores da tradição. Pápias não tem mais contato direto com eles, e, sim, somente com reais ou supostos "sucessores" desses anciãos (Eusébio *Hist. Eccl. III,* 39, 4); de acordo com Eusébio (*loc. cit.,* 9), ele também conheceu as filhas de Filipe, que tinham o dom da profecia. É preciso observar que Pápias não consolida essa corrente traditiva por meio de uma sucessão de cargos eclesiásticos – certamente não é por acaso que nos fragmentos preservados falta o termo "apóstolo" – e que ele tem que "examinar as palavras dos anciãos" das quais tomou conhecimento; seu tradicionalismo ainda não está conformado como o das Cartas Pastorais, de Hegésipo ou de Irineu. O critério do que é tradição autêntica e com isso também o critério para a "interpretação" é, em última análise, questão de gosto subjetivo de Pápias.

Seu tradicionalismo tem, além disso, paralelas evidentes do lado de seus adversários gnósticos, que igualmente ancoram suas concepções

---

[1344] Sob "os mandamentos estranhos" E. SCHWEITZER entende, certamente com razão, proibições ascético-gnósticas do matrimônio, de determinados alimentos e semelhantes; *loc. cit.*, p. 11.

[1345] Cf. BAUER, p. 217s.

[1346] Cf. BAUER, p. 207s.

por meio de correntes de sucessão na época mais antiga[1347]. Basílides afirma ter seus conhecimentos de seu mestre Gláucias, do intérprete de Pedro (!), Valentim pretende ter obtido os seus de Paulo através de certo Téodas[1348]. Nisso colocam a tradição oral muito acima da tradição escrita; E. SCHWARTZ enxerga no fato de basear-se na "viva voz" uma referência sarcástica, visto que φωνὴ ζῶντα é um termo técnico para a tradição oral secreta[1349]. O fato de Pápias não ter entendido sob a "viva voz" uma doutrina secreta, e, sim, a tradição oral por ele cuidadosamente examinada e encontrada como convincente, em princípio não fazia diferença em relação ao tratamento gnóstico da tradição jesuína.

Também na escolha diferenciada da matéria não existe diferença. Sem dúvida, tinha preferência por matérias que jamais teriam sido aceitas pelos gnósticos, p. ex., a profecia a respeito da lendária fertilidade do reino dos mil anos, as palavras sobre o comer e beber reais nesse reino, as maciças histórias de milagres e semelhantes; aqui se manifesta o anti-espiritualismo fundamental de Pápias, que com efeito significa uma diferença fundamental em relação à gnose. Por um lado, porém, ele e seus adversários tinham o mesmo material traditivo (p. ex., Marcos e Mateus) e se distinguiam somente em sua interpretação. Mas por outro lado seleção e "interpretação" de Pápias de modo algum foram aceitas sem algum tipo de restrição em círculos "eclesiásticos", em todo caso, não se impuseram, e justamente o milenarismo e a crença milagreira conduzidos a campo contra o espiritualismo gnóstico (Eusébio, *Hist. Eccl. III* 39,11-13)[1350].

[1347] Cf. BAUER, p. 172ss.; VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Ant und geistliche Volltmacht*, p. 172ss. – Ptolemeu fala da "tradição apostólica que também nós (sc. os valentinianos) recebemos em corrente hereditária ininterrupta simultaneamente com a fundamentação de todas as sentenças pela doutrina de nosso Salvador" (*ep. ad Floram* 5.10).

[1348] CLEMENTE ALEXANDRINO, *Strom. VII*, 17,106, 4: ὁ Βασιλίδης κἂν Γλαυκίαν ἐπιγράφηται διδάσκαλον, ὡς αὐχοῦσιν αὐτὸν τὸν Πέτρου ἑρμηνέα, κτλ. Por isso E. SCHWARTZ (pp. 18-20) considera a nota sobre Marcos como intérprete de Pedro como uma invenção antignóstica de Pápias.

[1349] *Loc. cit.*, p. 11 n. 5 e 6.

[1350] Eusébio queixa-se do sucesso que Pápias teve justamente com esse expediente: "Naturalmente ele é o culpado pelo fato de que a maioria dos escritores eclesiásticos depois dele tinham uma concepção semelhante a dele, visto que podiam invocar a antiguidade do homem; assim Irineu e mais outros defendem a mesma concepção" (*loc. cit.*, 13). Isso não é dúvida esclarecida sobre os milagres como "coisas demasiadamente míticas" (*loc. cit.* 11), e, sim, sua aversão à canonização do Apocalipse, no qual se defende – quer se queira, quer não – um quiliasmo realista e

Apesar de certo sucesso, a posição teológica de Pápias foi embaraçosa já em seu tempo, se não superada historicamente. Na verdade, seu empenho pelo estabelecimento de correntes traditivas orais ainda repercutiu em Hegésipo e Irineu, no entanto, fortemente modificado. No caso de Irineu, ele somente serviu ainda como construção auxiliar para garantir documentos escritos e sua origem apostólica intermediada ou direta. A fim de garantir a tradição cristã, havia a necessidade da seleção limitadora de documentos literários (sob inclusão dos escritos "apostólicos") e de uma instituição autoritativa para sua interpretação, portanto, do cânon e do ministério, os dois ligados à idéia da sucessão apostólica. Um elo de ligação objetivo, ainda que não temporal, entre Pápias e Irineu é Hegésipo, aproximadamente contemporâneo de Irineu.

§ 63. HEGÉSIPO, "*HYPOMNEMATA*"

Edições:

E. Preuschen, *Antilegomena,* 2ª ed., pp. 107-113.
T. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons VI,* 1900, pp. 228-250.

Bibliografia:

B. Altaner-A. Stuiber, *Patrologie,* 7ª ed., 1966, p. 109s.
Bardenhewer I, pp. 483-490.
H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht,* 1953.
A. Ehrhardt, *The Apostolic Succession,* 1953.
N. Hyldahl, "Hegesipps Hypomnemata", *StTh XIV,* 1960, pp. 70-113.
K. Junack, *RGG III,* 3ª ed., 1959, cl. 129.
H. J. Lawlor, *Eusebiana,* 1912.
J. Lenzenweger, *LThK V,* 2ª ed., 1960, 60s.

---

não "mítico" e "figurado" (*loc. cit.*, 12) que levam Eusébio – por falta de algo melhor – a recorrer ao argumento de que Pápias teria sido evidentemente "uma pessoa de inteligência restrita", como se poderia "concluir de suas palavras" (σφόδρα γάρ τοι σμικρός ὤν τὸν νοῦν, ὡσὰν τῶν αὐτοῦ τεκμηράμενος εἰπεῖν, φαίνεται; *loc. cit.*, 13): um argumento falso, porém, eficiente que também hoje ainda gostam de aduzir pessoas que são não muito menos céticas em relação à questão dos milagres como Pápias, e que, na verdade, deveriam saber que ele tem exegeticamente razão na questão do quiliasmo.

H. LIETZMANN, *PW VII*, 2, 1912, 2611s.
F. OVERBECK, *Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung*, 1892, (= Darmstadt, 1963).

1. Tradição, notas biográficas

Como no caso da obra de Pápias, também dos cinco livros dos "*Hypomnemata*" de Hegésipo nos restaram apenas alguns fragmentos na forma de citações e referências, a maioria através de Eusébio[1351] e uma através de Filipe Sidetes e outra de Estêvão Gibaro[1352]. Embora se suponha que manuscritos de Hegésipo ainda haviam existido no séc. XVI[1353], a obra parece ter desaparecido precocemente; pois até mesmo aquilo que Sozômeno e Jerônimo relatam a respeito dela não se baseia em leitura própria dos *Hypomnemata*, e, sim, nas notas em Eusébio.

Esse dedicou a Hegésipo uma avaliação relativamente completa, e o fez entre os "Propugnadores da Verdade" que "foram a campo contra as ímpias heresias" não somente por meio da palavra falada, mas também por meio da palavra escrita (IV 7.15-8.2). Ele o considera como integrante da geração que seguiu imediatamente aos apóstolos (II 23, 3) e afirma que ele teria sido um judeu convertido (IV 22, 8). Isso, porém, é uma conclusão que Eusébio tira do fato de que Hegésipo usava o Evangelho dos Hebreus e o "Sírio", citado em "língua hebraica" e aduziu muitas coisas da tradição judaica oral; uma conclusão insustentável, face às informações aventureiras de Hegésipo sobre condições judaicas. Certo, porém, deve ser que ele é procedente do oriente do Império. Origem, data de nascimento e morte são dados desconhecidos. De sua vida se sabe apenas duas coisas: que empreendeu uma viagem a Roma em questões da "ortodoxia" com uma parada em Corinto (IV 22, 1-3) e que escreveu os *Hypomnemata*. É possível datar aproximadamente a viagem e a redação; conforme suas próprias informações, Hegésipo esteve em Roma na época do bispo Aniceto (ca. 154-166) (IV 22, 3); e como menciona, na mesma passagem, seu sucessor Eleutério, os *Hypomnemata* devem ter sido concluídos durante o pontificado deste (ca. 174-189); por isso se data a viagem aproximadamente para o ano 160 e a conclusão da obra para o ano 180 aproximadamente, e há motivo para supor que Hegésipo não os escreveu em Roma, e, sim, em sua pátria.

[1351] *Hist. Eccl. II*, 23,3-18; *III*, 20,1-6; 32,2-4; *IV* 8,1s.; 22.
[1352] Fragm. 4b e 10 em PREUSCHEN.
[1353] ZAHN, *loc. cit.*, p. 249 n. 1; ALTANER, p. 118.

2. O caráter literário

A exemplo de Pápias, Hegésipo teve certas ambições literárias; Isso já se depreende do grande volume da obra e de sua designação ὑπομνήματα. Visto, porém, que os fragmentos são insignificantes, que não consta entre eles um proêmio – diferente do caso de Pápias – e a designação ὑπομνήματα é controvertida segundo o sentido e significado do teor (título ou característica literária?), a pergunta pelo caráter literário e da posição histórico-literária ainda não encontrou uma resposta de reconhecimento geral. Essa pergunta foi levantada seriamente primeiro por F. OVERBECK[1354] e por último por N. HYLDAHL[1355]: pertence essa obra a um dos conhecidos gêneros literários greco-romanos ou patrísticos (assim HYLDAHL) ou deve ela ser enquadrada na "literatura cristã primitiva" ou à transição desta para a literatura patrística (assim OVERBECK)? Cronologicamente e de acordo com os pressupostos objetivos, seria perfeitamente possível que os *Hypomnemata* de Hegésipo fossem enquadrados na literatura patrística, pois há decênios existiam autênticas apologias cristãs, e simultaneamente com Hegésipo, Irineu escreveu sua grande obra contra as heresias. No entanto, com essas considerações gerais não é possível determinar a posição histórico-literária da obra, e, sim, somente com o conhecimento de seu gênero literário.

O problema do gênero não pode ser resolvido a partir da designação ὑπομνήματα (contra HYLDAHL e outros), não importando se a compreendermos como título ou caracterização literária. O mais provável deve ser o primeiro caso, visto que certamente o próprio Hegésipo[1356] bem como Eusébio[1357] designam a obra dessa forma e este inclusive arrisca um singelo jogo de palavras com a expressão[1358]. Como quer que seja, o sentido da palavra ὑπομνήματα é "anotações, notas, tratados". No emprego literário, a palavra é rigorosamente diferenciada de ἀπομνημονεύματα

[1354] *Anfänge der patristischen Literatur*, p. 33ss.; *Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung*, p. 17-22.

[1355] *Loc. cit.*, pp. 70-113; HYLDAHL infelizmente não tem conhecimento da obra de OVERBECK citada em segundo lugar, e entende mal o termo "*christliche Urliteratur*" – "literatura cristã primitiva" –. que ele confunde com literatura do cristianismo primitivo ("*urchristlicher Literatur*").

[1356] *Hist. Eccl. II*, 23,8.

[1357] *II*, 23,3; *IV* 22,1.

[1358] *IV* 22,1: ...'Ηγήσιππος ἐν πέντε τοῖς ,,*ὑπομνήμασιν* τῆς ἰδίας γνώμης πληρεστάτην *μνήμην* καταλέλοιπεν. HYLDAHL acha que a obra não tinha título nenhum (p. 83s.).

= "memórias", como já o mostraram OVERBECK[1359] e HYLDAHL[1360] por meio de uma grande quantidade de comprovantes antigos. Não se pode identificar uma coisa com a outra, e é melhor não traduzir ὑπομνήματα com "memórias", e, sim, com "anotações, tratados". Os *apomnemoneumata* são um gênero literário bem definido tematicamente, reservado a "mestres da filosofia"[1361]. Os livros denominados de ὑπομνήματα por seus autores ou por outros, podem, ao contrário, tratar os temas mais variados (história, biografia, filosofia, retórica, geografia, ciências naturais, medicina, etc.) e pertencem – o que é preciso considerar – aos mais diversos gêneros literários[1362]. O termo literário ὑπομνήματα não designa, portanto, um gênero literário e indica, em sua amplitude indefinida, como em seu equivalente português "anotações, tratados", apenas que a obra em tela é ou quer ser um produto literário[1363]. Nisso a pergunta pelo gênero fica inteiramente em aberto, e só pode ser respondida pela própria obra em questão. Isso vale também em relação aos "*Hypomnemata*" de Hegésipo.

Em virtude da compreensão errônea do Título ("Memórias") e dos fragmentos preservados, estava-se convencido, por longo tempo, que os *Hypomnemata* representavam uma obra de História, uma espécie de história eclesiástica do cristianismo desde os começos até os tempos de Hegésipo.

Essa concepção antiga, que remonta a Jerônimo, já foi refutada por OVERBECK e antes dele já por C. A. KESTNER (1816) e outros com argumentos convincentes[1364] e pode ser considerada como assunto encerrado. Pois os fragmentos, que afinal constituem uma fração insignificante de toda a obra, representam apenas uma seleção do material

---

[1359] *Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung*, p. 21; "*Vorlesungen über Geschichte der Literatur der alten Kirche*" (semestre de verão 1895): *Overbeck-Nachlass der Universitätsbibliothek Basel A 105*, pp. 300-303.

[1360] *Loc. cit.*, p. 75ss.

[1361] Cf. HYLDAHL, p. 77ss.; esp. p. 80s.

[1362] Cf. os comprovantes em HYLDAHL, p. 81s.

[1363] Contra HYLDAHL que define ὑπομνήαματα como "gênero" (. 81) e como "determinada forma literária", "que tinha uma difusão imensamente grande na literatura greco-romana" (p. 83), uma conclusão incompreensível em face do material por ele mesmo aduzido, que se deve a uma confusão entre pretensão literária com gênero literário. O próprio HYLDAHL desautoriza essa conclusão pelo fato de estar empenhado em encontrar uma definição adequada do gênero dos ὑπομνήματα de Hegésipo (p. 84-113).

[1364] OVERBECK, *Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung*, pp. 17-21; aqui p. 17 n. 27 referências a KESTNER, C. WEIZSÄCKER e outros.

aproveitável para o historiador Eusébio, de modo que "somente a maior ilusão ótica" (OVERBECK) pode considerá-los como representativos; além disso seria bastante estranho para uma obra histórica, na qual se espera uma exposição cronológica, o fato de que a morte de Tiago, irmão de Jesus, é narrada no quinto, ou seja, no último livro (II 23, 3). A compreensão historiográfica contradiz, além disso, às informações de Eusébio de que não teria tido antecessores na historiografia eclesiástica[1365], e sobretudo sua caracterização da obra hegesipiana que está correta, sem dúvida: "Em cinco livros ele (sc. Hegésipo) preservou a tradição infalível da proclamação apostólica (τὴν ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος) e uma exposição escrita bem singela" (IV 8, 2). "Nos cinco (livros dos) *Hypomnemata* Hegésipo nos deixou um monumento bem completo de seu próprio modo de ensinar (τῆς ἰδίας γνώμης)" (IV 22, 1).

Essa caracterização não aponta para uma obra historiográfica, e, sim, para uma obra doutrinária: "Hegésipo registra nela as tradições, as quais ele se havia proposto colecionar para testemunho do estado das tradições de seu tempo" (OVERBECK, *loc. cit.*, p. 21).

Não é melhor a situação com a interpretação dos *Hypomnemata* como *apologia* do que com a compreensão historiográfica.

H. J. LAWLOR defendeu com energia a tese de que se trataria de uma apologia do cristianismo contra duas frentes: contra os gentílico-cristãos e contra os hereges. Mas HYLDAHL demonstrou a impossibilidade interior de um endereço duplo na situação eclesiástica do séc. II (*loc. cit.*, p. 72ss.). Por sua vez HYLDAHL tentou demonstrar que se trata de uma apologia no sentido usual, ou seja, um escrito de defesa dirigido aos gentios com a finalidade de melhorar a relação entre Estado e Igreja. A única base para essa tese é o fato de que Hegésipo menciona a Apoteose de Antínono (em Eusébio IV 8, 2); como essa Apoteose estaria sendo mencionada na literatura cristã restante do séc. II apenas pelos apologetas, sendo, portanto, um topos da apologética cristã-primitiva, também a obra de Hegésipo deve ter sido uma apologia. Um procedimento demonstrativo não lá muito convincente este e uma base fraca, que dificilmente pode sustentar a tese da apologia. Além do mais HYLDAHL usa os fragmentos de modo bastante forçado para demonstrar sua tese e desarvora a si mesmo (pp. 86-112). Acima de tudo ignora o fato de que Eusébio enquadra Hegésipo e seus *Hypomnemata* expressamente na luta "contra as heresias ímpias", e os distingue claramente de Justino e sua "Apologia a Antonino", mencionada logo em seguida (Iv 7, 15-8, 2; 8, 3ss.).

[1365] Cf. OVERBECK, *loc. cit.*, pp. 5-13.

Os *Hypomnemata* não são uma História Eclesiástica nem uma apologia, e, sim, – quanto ao conteúdo – uma obra para garantir a tradição apostólica perante os "hereges". Com isso, porém, ainda nada se disse sobre sua forma literária. Poder-se-ia estar tentado a colocá-la em paralela à obra de combate aos hereges de Irineu, aproximadamente contemporânea, e a enquadrá-la na literatura patrística anti-herética; no entanto, parece que sua exposição e refutação das heresias não foram seu objetivo, e, sim, justamente apenas a consolidação da tradição no seio da Igreja em face do perigo herético.

Os *Hypomnemata* não se enquadram – até onde podemos ver – em nenhum dos tipos conhecidos da literatura patrística; mas também em nenhum dos tipos da literatura cristã primitiva. Não obstante, têm pretensões literárias com seu título e volume. O problema do caráter literário e da posição histórico-literária dos *Hypomnemata* é, portanto, totalmente análogo ao das "Exegeses" de Pápias. Ambos são obras *sui generis*; "rubricá-las literariamente" causa "embaraço"[1366]. No entanto, "sob o critério da literatura patrística e suas formas", parecem, não obstante, "como peças que podem ser enquadradas, com boas razões, como literatura primitiva"[1367], conquanto se entende sob literatura primitiva uma literatura cristã que, "no sentido rigoroso e exclusivo, vivia, por assim dizer, de raízes cristãs e dos interesses próprios da comunidade cristã, ainda fechados contra elementos estranhos"[1368]. Com a diferença de que os *Hypomnemata* surgiram alguns decênios depois da obra de Pápias, quer dizer, em uma época na qual o cristianismo há muito já havia encontrado a conexão à literatura greco-romana (apologetas, Irineu), sem que eles mesmos encontrassem ou pretendessem encontrar essa conexão. Assim os *Hypomnemata* se erguem, como fóssil da literatura cristã primitiva, numa época na qual uma literatura "real" dos cristãos se encontrava em sua primeira, não lá muito brilhante florescência, no entanto bastante vigorosa.

3. A posição histórico-teológica

Que, com sua obra, Hegésipo foi um protagonista na luta da "ortodoxia" contra a "heresia" é certo, e isso foi exposto por W. BAUER no contexto amplo. Hegésipo, que, ao que parece, dedicou toda a sua obra a essa luta, está intimamente relacionado com Pápias, apesar da dis-

[1366] OVERBECK, *Anfänge der patristischen Literatur*, p. 34.
[1367] OVERBECK, *loc. cit.*, p. 32.
[1368] OVERBECK, *Geschichte der Literatur der alten Kirche*, p. 298.

tância cronológica e da diferença na posição pessoal (Pápias um bispo monárquico, Hegésipo um homem privativo e, se quisermos, um "escritor livre"). Ambos lutam contra a gnose, e isso numa época na qual ainda não existiam instituições ou documentos de reconhecimento geral como *notae ecclesiae*, na qual essas coisas – constituição da comunidade, episcopado monárquico, regra de fé, cânon – estavam apenas em formação. Ambos estão empenhados numa averiguação da tradição autêntica, Pápias da tradição jesuína confiável, Hegésipo, porém, – e aqui se revela a diferença de uma geração – da "tradição infalível da proclamação apostólica". Nesse empreendimento, ambos dependem da "viva voz" da transmissão e recepção oral, e estão empenhados, tal como os gnósticos combatidos, em demonstrar, através de uma corrente de tradentes (transmissores da tradição), que suas concepções remontam aos primórdios do cristianismo; às buscas de informações de Pápias nos "anciãos" corresponde, em Hegésipo, a viagem ao oriente, a Corinto e Roma.

Mas ela também manifesta uma nova concepção da idéia da tradição. Elucidativo para isso é o relato em Eusébio (IV 22. 1-3):

> "Ele (Hegésipo) conta neles (nos *Hypomnemata*) que se teria encontrado com muitíssimos bispos na viagem que havia empreendido a Roma, e que de todos teria recebido a mesma doutrina (τὴν αὐτὴν παρὰ πάντων παρείληφεν διδασκαλίαν). Ouça-se o que ainda acrescenta após algumas observações sobre a carta de Clemente aos coríntios: 'E a comunidade dos coríntios permaneceu na reta doutrina (ἐν τῷ ὀρθῷ λόγῳ) até que Primo foi bispo em Corinto. Tive um encontro com eles quando viajei para Roma, e passei alguns dias com os coríntios, durante os quais nos recreamos juntos com reta doutrina. Quando, porém, havia chegado a Roma, confeccionei uma (lista de) sucessão (διαδοχὴν ἐποιησάμην) até Aniceto. O diácono deste foi Eleutério. O sucessor de Aniceto foi Soter, e o deste foi então Eleutério. Em cada sucessão, porém, (ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ) e em toda cidade ele se comporta como o anuncia a Lei, e os profetas e o Senhor".

A corrente de tradentes não consiste mais, como em Pápias e nos gnósticos, em séries de mestre-discípulos que remontam até o círculo dos discípulos diretos de Jesus, e, sim, na sucessão de bispos monárquicos "ortodoxos", que garante a pureza da doutrina por meio de uma corrente ininterrupta. Essa "nova forma, especificamente católica" do tradicionalismo, que vincula a concepção da tradição "à sucessão dos bispos monárquicos", isso é, que o sustenta com uma instituição na

verdade ainda não existente nem reconhecida de modo geral, mas vigorosa e bastante sólida, remedia a debilidade do empreendimento de Pápias e gnóstico que – já suficientemente duvidoso em si – se haveria de tornar progressivamente impossível com o decorrer do tempo. Por isso não se trata mais, em primeiro lugar, da garantia da autêntica tradição jesuína, e, sim, da garantia da "reta doutrina", na qual, na verdade, aquela está incluída, mas que é constituída e regulamentada por documentos autoritativos – "Lei e Profetas" (= AT) e pelo "Senhor" (Evangelhos ou tradições evangélicas). Por isso a "viagem de estudos teológicos" (VON CAMPENHAUSEN) não tem por alvo os sítios da história sagrada, e, sim, as cidades mais importantes da atualidade, nas quais reinava a ortodoxia – "cada sucessão e cada cidade", isso é, cada cidade com sucessão ininterrupta de bispos ortodoxos – e o objetivo consiste em constatar a concordância da fé cristã nessas Igrejas e consolidá-la para a luta anti-herética – um objetivo para o qual então também serviu a edição dos *Hypomnemata*.

Esse objetivo, porém, também exigiu certa argumentação "histórica"; não bastava que os correligionários "se recreassem em conjunto com a reta doutrina", isso é, concordassem sobre questões táticas e organizacionais para divulgar e assegurar essa doutrina. As informações históricas tiradas dos *Hypomnemata* que Eusébio comunica tinham nesta obra a função de fundamentar historicamente certas afirmações. Isso se evidencia com especial clareza na ligação da idéia da tradição com a da sucessão.

Para sua consolidação histórica serve, p. ex., o que Hegésipo designa como διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρις Ἀνικήτου, seja que se refere à constatação de uma lista de bispos já existente, ou à confecção de uma nova lista[1369]. Para a fundamentação histórica da mencionada ligação serve sobretudo a imagem ideal da comunidade primitiva que ele esboça, ou melhor: adota em seus traços fundamentais e a qual acentua para seus fins por meio da inserção da idéia da sucessão[1370]. Nesse sentido mostra que na comunidade primitiva ficaram asseguradas a paz e a unidade da fé pela eleição unânime de Simeão, parente de Jesus como sucessor de Tiago. (Eusébio, *Hist. Eccl. III* 11s.); durante muitos anos do episcopado de Simeão "chamava-se a Igreja de 'virgem', pois ainda não estava corrompida por doutrinas vãs" (IV 22, 4).

[1369] Referente ao problema da passagem de Eusébio, *Hist. Eccl. IV* 22,3, reiteradas vezes discutido, cf. sobretudo VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt,* p. 180ss.; e mais a literatura indicada em ALTANER, p. 118.

[1370] A pergunta pelo cerne histórico de suas informações não é considerada aqui.

Mas Hegésipo usa a idéia da sucessão também de modo polêmico e crítico contra os hereges "que dilaceraram a unidade da Igreja por meio de ensinamentos perniciosos contra Deus e seu Cristo" (IV 22, 6) e que provocaram perseguições e martírios para a comunidade por meio de denúncias (II 19; III 32, 6); ele quer mostrar que os hereges são, contrariando suas próprias genealogias, por um lado um fenômeno relativamente recente, e por outro, que não são de origem cristã, e por isso os atribui a certo Tebutis, o qual, originalmente membro de uma das sete seitas judaicas, ressentido por sua fracassada candidatura para a sucessão de Tiago, se tornou o primeiro herege, ao qual então se sucedeu a colorida abundância de líderes heréticos e seus asseclas (IV 22, 5s.). Origem judaica e vaidade ofendida são, de acordo com Hegésipo, a origem da heresia. Eusébio caracteriza a concepção dele assim:

> "Ao (relato sobre o martírio de Simeão) o mesmo homem (Hegésipo) acrescenta, em seu relato sobre os mencionados, que até aqueles tempos (sc. de Trajano) a Igreja permaneceu uma virgem pura e intocada. Pois as pessoas que tentavam destruir a sadia orientação da pregação salvífica, mantinham-se – caso já existiam – inteiramente ocultos. Quando, porém, o santo coro dos apóstolos havia encontrado o fim de sua vida das mais variadas formas e havia passado aquela geração que havia sido considerada digna de ouvir com os próprios ouvidos a sabedoria divina, aí a conspiração do ímpio engano tomou seu início por meio do engano dos hereges. Esses procuraram, visto que não vivia mais nenhum dos apóstolos, agora já de cabeça descoberta, contrapor à proclamação da verdade o erroneamente assim chamado conhecimento (gnose)" (III 32, 7s.).

Para determinar o lugar histórico-teológico de Hegésipo e de sua obra é preciso observar ainda duas coisas a mais. Eusébio afirma que Hegésipo se teria encontrado durante sua viagem a Roma com "muitíssimos bispos" e teria encontrado "com todos a mesma doutrina"; ele mesmo, porém, menciona apenas Corinto e Roma, e essas também devem ter sido de fato as mais importantes senão os únicos baluartes da ortodoxia daquele tempo, dignos de menção[1371]. A "ortodoxia" já constituía a absoluta minoria[1372]. Além disso destaca-se que Hegésipo menciona como autoridades somente "a Lei e os Profetas e o Senhor", não, porém, "os apóstolos" (IV 22, 3), embora naquele tempo o apóstolo Paulo

[1371] Cf. W. BAUER, *Rechtgläubigkeit,* pp. 107, 111, 124,174 n. 1; 199s.
[1372] Cf. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt*, p. 174,

fosse reconhecido em Corinto e em Roma. Parece que aí não se trata simplesmente de uma fórmula mais antiga, repetida estereotipicamente, e, sim, de uma consciente exclusão de Paulo, como, ao lado de outras coisas, também se pode deduzir da polêmica de Hegésipo contra 1 Co 2.9[1373]. Ele defende na questão do "cânon" um ponto de vista bem mais antigo do que as comunidades por ele visitadas[1374].

Do "monumento muito completo de sua doutrina (γνώμη)",que Hegésipo deixou de acordo com Eusébio (IV 22, 1), não podemos mais formar, com base nos fragmentos, uma imagem nem mesmo aproximadamente completa. Parece que ele foi, tanto do ponto de vista histórico-literário quanto histórico-teológico, uma figura da transição. Sua importância evidentemente não residiu no pensamento teológico, e, sim, na atuação político-eclesiástica contra a "heresia" e a favor da "ortodoxia".

§ 64. O PROBLEMA DA FORMAÇÃO DO CÂNON

Textos:

E. PREUSCHEN, *Analecta II Zur Kanongeschichte,* 2ª ed., 1910.
HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *NT Apokryphen I,* 3ª ed., 1959, p. 1ss.

Bibliografia:

H. FREIHERR VON CAMPENHAUSEN, "Die Entstehung der christlichen Bibel", *GNTh 39,* 1968 (bibliografia).
A. VON HARNACK, *Die Entstehung des NT und die wichstigsten Folgen der neuen Schöpfung,* 1914.
E. KÄSEMANN, (Hg – ed.), *Das Neue Testament als Kanon,* 1970.
W. G. KÜMMEL, *Einleitung in das NT,* 17ª ed., 1973, p. 420ss. (bibliografia).

1373 "Pois o que está preparado para os justos nenhum olho viu e nenhum ouvido ouviu, nem entrou em coração humano. Hegésipo, porém, um homem velho e apostólico, diz no quinto livro de seus *Hypomnemata* – não sei por que razão – 'que isso estaria expresso de forma errada e que mentem os que fazem uso dessa palavra, porque as Escrituras divinas e o Senhor dizem: Bem-aventurados os olhos de vocês que vêem, e seus ouvidos que ouvem, etc.". Citado em Estêvão Gobaro, fragm. 10 em Preuschen.

1374 Cf. BAUER, p. 199s.; 216s.

H. LIETZMANN, "Wie wurden die Bücher des NT heilige Schrift?", 1907, in: *Kleine Schriften II, TU 68,* 1958, p. 15ss.
T. ZAHN, *Grundriss der Geschichte des nt. Kanons,* 2ª ed., 1904.

O cristianismo primitivo produziu grande quantidade de literatura própria que manifestava a fé cristã de formas variadas. Mas nenhum desses escritos teve a pretensão de ser "escritura sagrada" de modo especial ou exclusivo[1375]. Como aconteceu que dessa literatura 27 textos receberam a categoria de uma "escritura sagrada" e foram reunidos no "cânon do NT"? Aqui nos ocupamos apenas com o problema da formação do cânon em princípio.

1. A terminologia (cânon, Antigo e Novo Testamento)

A aplicação do termo cânon e seus derivados[1376] à coleção de textos sagrados da Igreja cristã ocorre muito tarde, pela primeira vez na metade do séc. IV, isso quer dizer, em uma época em que a criação que chamamos de "cânon do NT" já existia há muito, com exceção de alguns pormenores de seu volume. Isso é significativo: o termo "cânon" não tem nada a ver com o surgimento do NT. Não obstante é imprescindível, no interesse da clareza terminológica, constatar em que sentido a Igreja Antiga aplicou o termo e seus derivados à coleção dos escritos neotestamentários.

A palavra grega κανών, de origem semita, significa "cana", e depois, como ferramenta, o metro do carpinteiro e a régua do escrevente. Um uso figurado desenvolveu-se em duas direções. Primeiro metro, norma, regra – e isso nas mais diversas áreas: na área estética, gramatical, hermenêutica (Filo, *Esp. Leg. I,* 287 fala, p. ex., de οἱ τῆς ἀλληγορίας κανόνες), mas também na área ética, filosófica e religiosa (no sentido mencionado por último o termo ocorre em 2 Co 10.13,15,16; Gl 6.16). Vai no mesmo sentido se uma frase na qual está formulada uma regra ou norma gramatical, filosófica ou ética, é designada de κανών. Assim, desde meados do séc. II encontram-se no uso lingüístico eclesiástico as expressões κανὼν τῆς ἀληθείας e κανὼν τῆς πίστεως como designações da confissão formulada da fé cristã (*regula fidei*), mas também "como essência das doutrinas de fé de reconhecimento geral na Igreja", que, ao lado disso, também pode ser designada de ὁ κανὼν τῆς ἐκκλησίας ou

[1375] Também não Ap 22.18s., aqui se afirma somente a intocabilidade do livro.
[1376] Cf. ZAHN, *Grundriss,* p. 1ss. e BEYER, *TWNT VIII,* cl. 600ss.

como ὁ ἐκκλησιαστικὸς κανών[1377]; nisso o conceito κανών tem um componente antitético polêmico. Uma continuação desse uso lingüístico constitui, desde o séc. IV – portanto em proximidade cronológica com a aplicação do termo cânon à coleção de escrituras sagradas da Igreja –, a designação de decisões sinodais da Igreja, que antes eram chamadas de δόγματα ou ὅροι,como κανόνες. – O segundo emprego figurativo de κακών é: lista, índice, registro (equivalente a κατάλογος). Esse uso lingüístico nada tem a ver em sua origem com o significado "metro, norma". Ele já é usado em tempos pré-cristãos para designar tabelas matemáticas e astronômicas, também para tabelas cronológicas. No séc. IV d.C. ele se encontra em Eusébio para os κανόνες dos Evangelhos, uma tabulação das paralelas e do material exclusivo – perícopes – não, porém, para as "regras" dessa tabulação; essa ele dá em uma carta anterior dirigida a Carpiano[1378]. Intimamente relacionado a isso está o uso de κανών no sentido de um registro oficial (catálogo) dos clérigos empregados numa diocese, uso este já comprovado no Concílio de Nicéia (325); daí se deriva o termo ocidental "canônico".

A pergunta é em que sentido o termo κανών foi aplicado, por volta dos meados do séc. IV, à coleção de escrituras sagradas, isso é, se ele é usado para caracterizá-los como norma normativa para ensino e vida da Igreja em termos de conteúdo (assim, p. ex., BEYER e SCHNEEMELCHER), ou como registro oficial (assim, p. ex., F. C. BAUR e T. ZAHN); as duas coisas teriam sido possíveis. Mas o uso dos derivados de κανών é indiscutível, como ZAHN o demonstrou de modo convincente:

> "As Escrituras Sagradas devem sua integração no κανών a uma atividade humana dirigida a elas, a qual se chama de κανονίζειν (oposto de ἀποκανονίζειν). Como escritos pertencentes ao cânon eles são κανονικά, κανονιζόμενα, κεκανονισμένα (oposto ἀκανόνιστα, ἀπόκρυφα κτλ). Nisso não se deve pensar no significado fundamental 'regra, régua, metro, norma', e não é isso que se tinha em mente no surgimento do uso lingüístico"; antes κανών foi empregado "no sentido de κατάλογος à lista dos livros reconhecidos na Igreja como escritos sagrados"[1379].

Que mais tarde "canônico" foi compreendido como "divino, sagrado, infalível, regra absoluta" referente a esses livros (JÜLICHER, p. 555), é

[1377] ZAHN, p. 5.
[1378] Reproduzido em E. NESTLE, *Novum Testamentum Graece,* 25ª ed., 1971, 32*-37*.
[1379] ZAHN, p. 8, 9. – BEYER, p. 605, não se empenha em trazer uma prova para a afirmação contrária e ignora a meticulosa análise do uso lingüístico de ZAHN.

possível, mas nada representa para o significado que "cânon, canonizar" tinham na aplicação original aos livros sagrados, e isso tanto menos quanto a sua qualidade como "sagrados, divinos" de qualquer modo já era algo pacífico há muito, não necessitando de uma nova designação.

Como designação de toda a coleção de escrituras sagradas de origem cristã impôs-se a expressão *"Novo Testamento"* (*novum testamentum*, καινὴ διαθήκη) e suprimiu outras designações. Ela forma o correlato ao *Antigo Testamento* (*vetus testamentum*, παλαιὰ διαθήκη). Ambos os conceitos encontram-se no NT, mas designam aqui, em conexão com Jr 31, as disposições de Deus – παλαιὰ διαθήκη é a "Antiga Aliança" estabelecida no Sinai, καινὴ διαθηκη é a "Nova Aliança" constituída na morte de Cristo, a ordem salvífica escatológica –, não, porém, a coleção de escritos mais tarde chamada por essa designação. Quando ocorreu a transferência do conceito bíblico διαθήκη da disposição de Deus ao documento dessa disposição? O primeiro comprovante dessa literarização ocorre em Paulo quando fala da "leitura da Antiga Aliança" (2 Co 3.14), mas inicialmente não fez escola com isso. O emprego correspondente de ἡ καινὴ διαθήκη e com isso a distinção das duas metades da Bíblia (como AT e NT) ainda não ocorre em Irineu, talvez em Clemente de Alexandria[1380], com certeza em Tertuliano e Orígenes. A partir daí a expressão se firmou, e isso a tal ponto que se formou como derivado o termo ἐνδιάθηκος, para caracterizar um escrito como pertencente à coleção sagrada. O surgimento do uso literário do conceito παλαιὰ διαθήκη e καινὴ διαθήκη numa época em que a coleção de escrituras sagradas de origem cristã já existia em seu volume essencial, mostra que o *nascimento* dessa coleção nada tem a ver com a concepção bíblica da aliança.

2. O Antigo Testamento como cânon primitivo

O jovem cristianismo nunca esteve sem "Sagrada Escritura"; ele simplesmente adotou as sagradas escrituras do judaísmo de então como autoridade óbvia. Os cristãos mais antigos, judeus natos, criam em Jesus como o Messias prometido, viram nele cumprida a salvação

---

[1380] HARNACK duvida que as passagens aduzidas por ZAHN (*Geschichte des nt. Kanons I*, 1888, p. 105 n. 2) de Clemente designam o NT fixado literariamente (*Das NT um das Jahr 200*, 1889, p. 42 n.). – Se a expressão no antinomista citado em Eusébio (τῷ τῆς τοῦ εὐαγγελίου καινῆς διαθήκης λόγῳ, *Hist. Eccl. V* 16,3) deve ser entendida no sentido técnico-literário permanece incerto.

prometida nas Escrituras e entenderam-se, nesse conhecimento, como a comunidade escatológica, que entendia as sagradas escrituras melhor do que os outros judeus. Portanto, não tinham motivo para colocar ao lado dessas escrituras adotadas ou até em oposição a elas novas escrituras; pelo contrário, eles necessitavam das antigas escrituras para fundamentar a salvação aparecida em Jesus e para demonstrar sua concordância com a revelação de Deus fixada por escrito.

O cânon judaico ainda não estava encerrado no tempo de Jesus. Tinham reconhecimento quase geral "Lei e Profetas". Mas por um lado os saduceus conservadores rejeitavam "os profetas" como escrituras sagradas, por outro as "hagiografias" (os *ketubim*) gozavam de prestígio crescente e alguns pseudepígrafos reivindicavam validade canônica. As sagradas escrituras do judaísno na diáspora, a Septuaginta, divergiam das do judaísmo palestinense em número e ordem. Somente no final do séc. I ou no início do séc. II foi decidido definitivamente o cânon "massorético" sob inclusão dos hagiógrafos e exclusão de pseudepígrafos "apócrifos"; assim surgiu um cânon judaico de três partes, constituído "da Lei, dos profetas, dos escritos".

A atitude dos cristãos primitivos em relação ao cânon reflete a inconclusão deste. Os autores cristãos-primitivos citam de todas as suas três partes, mas não colocavam "a Lei" acima "dos profetas" como acontecia no uso sinagogal das escrituras, antes atribuíam a todas as três partes, também aos hagiógrafos, a mesma dignidade. Trazem até mesmo palavras apócrifas como citações "da Escritura" (1 Co 2.9; Lc 11.48; Jo 7.38; Tg 4.5; Jd 14s.). O texto das citações vétero-testamentárias é, na maioria, o da LXX, também quando esse se afasta do texto hebraico, e é, por vezes, usado de modo bastante livre; portanto, não vale como sacrossanto[1381]. Sobre o volume do cânon judaico o cristianismo primitivo evidentemente não refletiu. Temos notícias de reflexões nesse sentido primeiro do tempo em que o cânon neotestamentário já ia assumindo contornos firmes[1382]. Mas os cristãos não adotaram simplesmente o cânon massoreta do AT, estavam comprometidos demais com a LXX; a delimitação oficial do cânon vétero-testamentário aconteceu primeiro no séc. IV. No entanto, singularmente essa incerteza quanto ao volume e do teor em absoluto diminuiu a autoridade do AT entre eles.

[1381] Cf. K. STENDAHL, *The School of St. Matthew*, 1954; E. E. ELLIS, *Paul's Use of the Old Testament*, 1957; M. REESE, *At. Motive in der Christologie des Lukas*, 1969.

[1382] Melito de Sardes (ca. 180) faz pesquisas na Palestina sobre "número e seqüência dos livros antigos", e oferece um catálogo dos escritos do "Antigo Testamento" que harmoniza com o cânon massoreta (Eusébio, *Hist. Eccl. IV* 26, 13s.).

É singular o fato de que os cristãos primitivos não suplementaram por sua vez – em analogia à suplementação do cânon judaico pelos rabinos – por meio do acréscimo de um ou outro importante escrito cristão, e, sim, 70-80 anos depois, colocaram a seu lado uma coleção própria de escritos cristãos como segunda parte, e isso com a mesma santidade e do mesmo nível: como Novo Testamento ao lado do Antigo[1383]. Com isso a pergunta pelo surgimento do cânon neotestamentário, levantada inicialmente, se desdobra em duas: Por que, afinal, surgiu um cânon de escritos sagrados de origem cristã? E por que não como suplemento ao cânon judaico adotado, e, sim, como corpo autônomo de igual nível a seu lado? Essa pergunta não está respondida com a observação de que o cristianismo primitivo tinha, ao lado do AT. ainda outras autoridades: o "Senhor" e os "apóstolos"; pois se esse fato pudesse, quando muito, tornar compreensível a bipartição do cânon cristão em AT e NT, ele, não obstante, deixaria em aberto a pergunta por que a formação de um cânon neotestamentário veio tão tarde e por que, afinal, surgiu esse cânon.

O fato de que o cristianismo primitivo possui, desde o início, uma "Escritura Sagrada" no posteriormente assim chamado AT e que o usava, fornece critérios para o reconhecimento da canonicidade de um escrito cristão: um escrito cristão somente atingiu a categoria de uma "escritura sagrada", portanto, validade canônica, quando é tratado do mesmo modo como o AT. Isso quer dizer, quando é usado como γραφή,e isso se revela no modo da citação. Portanto não já pelo simples fato de um escrito cristão ser citado tacitamente em outro escrito, e, sim, primeiro quando é citado, como o AT, como γραφή – por meio de fórmulas como λέγει ἡ γραφή (Gl 4.30), ὡς καθὼς γέγραπται (1 Co 1.31; Rm 1.17, *et passim*), ou λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (Hb 3.7) – ele está no mesmo nível do AT, Sagrada Escritura, "canônico".

3. O Senhor, os apóstolos e o Espírito

A proclamação da fé cristã na verdade se compreendia em consonância com a revelação de Deus fixada por escrito e procurava demonstrar essa consonância sob os mais diversos aspectos e em extensão

[1383] Sobre outra possibilidade do cristianismo primitivo de viver sem um NT autônomo, *vide* HARNACK, *Die Entstehung des NT*, p. 4ss. Além disso, o cristianismo poderia ter multiplicado e cultivado sua própria literatura religiosa, a exemplo da comunidade de Qumran, sem canonizá-la; pois escritos religiosos não são "escrituras sagradas" *per se*.

diferenciada[1384]; de fato, porém, usava a Sagrada Escritura do AT apenas de modo secundário e subsidiário, como recurso apologético e polêmico para interpretação daquilo que Deus fez em Jesus Cristo, não, porém, como norma crítica dela mesma. No uso cristão-primitivo da Escritura e na demonstração escriturística trata-se ou de uma autoconfirmação da fé cristã ou – em dissensões com o judaísmo – da compreensão "correta" da Escritura Sagrada comum. Mas o que é "correto" os autores cristãos-primitivos – especialmente Paulo – já o sabem antecipadamente[1385]. De fato a fé cristã-primitiva está acima do AT. Sob o aspecto da história do cânon, costuma-se esclarecer esse fenômeno pela observação de que ao lado "da Escritura" aparecem a autoridade "do Senhor"[1386] e, em certa distância, a autoridade do "apóstolo"[1387].

Mas com isso ainda não são colocados os primeiros elementos para a formação de um cânon neotestamentário. Pois, em primeiro lugar, os autores cristãos-primitivos sequer tinham consciência de que estavam recepcionando a Escritura judaica de modo muito crítico; nem mesmo os escritores cristãos-primitivos conscientes, Paulo e o autor de Hebreus, refletiram sobre isso. Além disso, nem a autoridade "do Senhor" nem a do "apóstolo" é a autoridade de uma escritura sagrada (de um Evangelho ou de uma carta apostólica); primeiro um documento escrito pode ser comparado com um cânon em termos de canonicidade. E por fim, a consciência cristã-primitiva da posse do Espírito não favorecia a formação de um cânon próprio: que, em todos os casos, ela não entrava em concorrência consciente já foi dito; por outro lado, enquanto reinava a convicção de que todo cristão crente e batizado possuía o Espírito, também afirmações literárias dos cristãos primitivos eram consideradas equivalentes; portanto não havia motivo para atribuir a determinado número de escritos cristãos-primitivos um grau de santidade mais elevado do que a outros e para separá-los dos outros como escrituras sagradas. – Com isso retorna uma vez mais o problema da formação do cânon: *como* aconteceu, ou *que* aconteceu para que dentre a grande quantidade de literatura cristã, um número de determinados escritos foi selecionado, elevado acima dos outros e colocado ao lado da "Escritura" do AT herdada no mesmo nível?

[1384] Cf. referente a isso a incisiva exposição de VON CAMPENHAUSEN, *Entstehung*, pp. 5-75.

[1385] Cf. meu estudo "Paulus und das AT", in: *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation,* Bizer-Festschrift, 1969, p. 33ss.

[1386] 1 Co 7.10,12,25; 9.9,13,14; 11.23ss.; 1Ts 4.15.

[1387] 1 Co 7.15ss.; Gl 1.1,7ss.; mais tarde Ef 4.1; 1 Tm 5.14; 6.13ss.

4. O estágio atual da discussão

Esse cânon neotestamentário já existia por volta do final do séc. II e no início do séc. III em seus elementos mais importantes.

Isso é testificado por Irineu para a Gália e certamente também para a Ásia Menor, por Tertuliano para a África, Clemente de Alexandria para o Egito, e o Cânon Muratori para Roma, ou para a Itália. Esse cânon estava bipartido em Evangelhos e escritos apostólicos. Mas seu volume não era o mesmo nas testemunhas mencionadas. Comum a todos eram 4 Evangelhos, 13 cartas de Paulo e 3 (diferentes) cartas católicas. Além disso, cada uma dessas testemunhas tinha seus "materiais" canônicos "exclusivos", dos quais, mais tarde, alguns foram incorporados definitivamente no cânon, enquanto os outros iam sendo paulatinamente excluídos. Por volta do ano 200 o cânon ainda estava aberto. Para o oriente grego ele foi encerrado pela 39ª Carta Pascoal de Atanásio de 367, e para o ocidente pelos Sínodos de Hipo Régio de 393 e de Cartago de 397 e 419. O cânon da Igreja Síria teve sua própria história.

Para especificar, queremos mencionar algumas diferenças importantes quanto ao volume do cânon. A Carta aos Hebreus, no oriente grego desde sempre um elemento fixo do *Corpus Paulinum* canônico, foi recebida no Ocidente primeiro no final do séc. IV. Inversamente o Apocalipse, elemento fixo do cânon no Ocidente, entrou no cânon do Oriente primeiro na segunda metade do séc. IV. As cartas católicas tiverem um destino bastante variado nas diversas Igrejas provinciais, até que foram finalmente canonizadas em número de sete. Temporariamente também as duas cartas de Clemente, a de Barnabé e o Pastor de Hermas gozaram de reconhecimento canônico em algumas regiões eclesiásticas. A Igreja Síria teve, até o ano 400, em lugar dos 4 Evangelhos como único Evangelho o *Diatessaron* de Taciano.

A história da delimitação e consolidação do cânon desde o ano 200 não oferece enigmas insolúveis. Em contrapartida, a *formação* do cânon neotestamentário – isso é, de uma coleção de escritos sagrados cristãos que 1) não constitui a continuação ou complementação da Sagrada Escritura (do AT) em vigor até então, e, sim, se coloca autonomamente ao lado dela, e que 2) é bipartida – continua na obscuridade. Em todo caso, as explicações científicas para o processo de formação do cânon são controvertidas hoje mais do que nunca[1388]. Estão em discus-

[1388] C. KÜMMEL, *Einleitung*, p. 420ss. e os ensaios de orientação histórica na coletânea de KÄSEMANN.

são duas hipóteses opostas entre si, entre cujos representantes a serem mencionados figuram W. G. KÜMMEL e H. VON CAMPENHAUSEN.

KÜMMEL vê na formação do cânon o resultado *obrigatório* de um *desenvolvimento intra-eclesiástico.* Quando "a palavra oral dos homens do tempo apostólico" havia emudecido, "era preciso tirar as palavras do Senhor bem como a pregação dos apóstolos dos Evangelhos e dos escritos dos apóstolos, que, com isso, obtinham automaticamente uma dignidade de uma norma superior à do Antigo Testamento". "A *formação* de um cânon neotestamentário aconteceu, portanto, com o fim da época cristã-primitiva, como formação necessária no seio da Igreja, e esse cânon tinha, desde o início, por razões objetivas, a tendência de acolher escritos evangélicos e escritos apostólicos lado a lado"[1389].

Em contrapartida, VON CAMPENHAUSEN entende – modificando teses de A. VON HARNACK[1390] e J. KNOX[1391] – a formação do cânon neotestamentário como *reação da Igreja à criação de um cânon por Marcião.* Considera um engano a opinião tradicional de que o cânon se teria desenvolvido paulatinamente por si a partir das formas antigas da proclamação e da tradição"[1392]. Antes: "Idéia e realidade de uma bíblia cristã foram criadas por Marcião, e a Igreja, que rejeitou sua obra, não lhe precedeu nesse assunto, e, sim – do ponto de vista formal – seguiu seu exemplo[1393]. Marcião havia rejeitado o AT, porque para ele o AT era a revelação do Deus falso, do Deus deste mundo e da Lei; portanto ele ficou sem Sagrada Escritura e tinha que criar uma para sua Igreja. Como substituto para o AT rejeitado, ele formou seu cânon, uma coleção coesa de escritos cristãos, bipartida em *evangelion*, o Evangelho de Lucas, e *apostolicon*, 10 cartas de Paulo (sem as Past.). Essa composição está fundamentada na convicção de Marcião de que Paulo seria a única testemunha e único apóstolo do verdadeiro Deus, do Deus "estranho", do Deus da graça, e que atrás de Lucas se encontraria o Evangelhho que Paulo designa de "meu Evangelho". Como Marcião acreditava que Lucas e as cartas de Paulo estavam falsificadas judaisticamente, procurou restabelecê-los, por meio de radicais modificações do texto, em sua pureza original, e justificou seu procedimento em sua obra "Antíteses". Conforme VON CAMPENHAUSEN, esse "feito de um in-

---

[1389] Em KÄSEMANN, pp. 69, 70.
[1390] *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, 2ª ed., 1924 (reimpressão 1960).
[1391] *Marcion and the New Testament*, 1942.
[1392] Em KÄSEMANN, p. 116.
[1393] *Die Entstehung der christlichen Bibel*, p. 174.

divíduo importante, de um herege", encontra-se no início da formação do cânon; "e primeiro no contra-ataque ao cânon dele e na confrontação com ele, surgem então também na Igreja ortodoxa, com relativa rapidez, a concepção e então também o contorno claro de nosso hodierno "Novo Testamento"[1394].

Nem uma nem outra hipótese pode "ser comprovada" no rigor histórico[1395]. As fontes permitem apenas opiniões prováveis. Mas conferem à hipótese de Marcião (na versão de VON CAMPENHAUSEN) a probabilidade maior. Na verdade, elas permitem entrever a crescente necessidade de rever e assegurar a tradição cristã – lembre-se Pápias e Hegésipo –, mas não revelam nenhuma iniciativa positiva ou tendência anterior a Marcião, para a formação do cânon neotestamentário ao lado do AT, tal como ele se apresenta por volta do ano 200: autônomo ao lado do AT e bipartido em si. Queremos exemplificar isso em três pontos.

1) Uma *coleção de evangelhos* delimitada[1396] já existe desde Irineu, que procura justificar teologicamente o chamado cânon dos quatro Evangelhos, provando justamente com isso sua novidade; como anteriormente, também por volta do ano 220 João ainda era controvertido em Roma. Pré-estágios dessa coleção não podem ser comprovados, embora fossem conhecidos muitos Evangelhos, alguns fossem usados lado a lado na leitura nos cultos e Justino introduzisse, por vezes, textos sinóticos (mas também contaminações) com a fórmula de citação γέγραπται, isso é, os tratasse como Escritura Sagrada igual ao AT. Portanto pode-se constatar que por volta da metade do séc. II a autoridade do *Kyrios* estava transferida, em muitos lugares, a escritos evangélicos, que esses escritos serviam para leitura nos cultos, mas que não estavam reunidos em coleções oficiais ou somente oficiosas e delimitados contra outras obras semelhantes.

2) Com as *cartas paulinas* acontece o inverso: delas existiam coleções no início do séc. II[1397], gozavam de alta estima em alguns círculos, mas nunca foram citadas por Marcião como Sagrada Escritura[1398].

[1394] Em KÄSEMANN, p. 116.

[1395] Com a antiga opinião, esporadicamente defendida ainda hoje, de que Marcião teria criado seu cânon por meio de uma redução de um cânon eclesiástico já existente, não precisamos nos ocupar aqui.

[1396] Sobre isso sobretudo O. CULLMANN, "Die Pluralität der Evangelien als theologisches Problem im Altertum", in: idem, *Vorträge und Aufsätze*, 1966, p. 548ss.

[1397] Coleções nesse sentido estão testificadas por 1Clem, Inácio (p. ex. InEf 12.2), Policarpo e 2 Pe 3.15.

[1398] Também não em *Polic 12,1*; cf. KÜMMEL, *Einleitung*, p. 427s.

As cartas de Paulo eram intercambiadas desde cedo entre comunidades interessadas (Cl 4.16), isso é, foram divulgadas em cópias; também as supostas combinações de cartas (2 Coríntios; Filipenses) serviam a essa finalidade. Tanto quanto podemos reconhecer, essa coleção e divulgação não era promovida sistematicamente a partir de um órgão central, e, sim, acontecia esporadicamente por iniciativa de comunidades individuais. Não é possível dizer nada a respeito do volume de suas coleções. A muitas vezes reiterada suposição de que teriam contido todas as 10 cartas reunidas no cânon de Marcião é improvável: 1 Clem conheceu comprovadamente, além de Romanos, apenas 1 Coríntios, e Polic em todo caso não revela nenhum conhecimento de 2 Coríntios[1399]. Parece que estavam em circulação várias coleções de volumes diferentes. Marcião foi evidentemente o primeiro que criou sistematicamente uma coleção completa, um *Corpus Paulinum*. É difícil circunscrever geograficamente a área na qual as cartas de Paulo gozavam de prestígio. Em todo caso, não abrangia todas as áreas missionárias do apóstolo, as quais, antes, na primeira metade do séc. II, como E. MEYER[1400] e WALTER BAUER[1401] o mostraram, escaparam em grande parte de sua influência. Eram determinados círculos que reconheciam a Paulo e suas cartas como autoridade: por um lado aquelas comunidades que ficaram fiéis à tradição paulina e das quais procedem as dêutero-paulinas, e, por outro lado, escolas gnósticas, Marcião e seus adeptos. Pelos meados do séc. II, a Igreja "ortodoxa" mantinha, com raras exceções, uma atitude mais do que reservada em relação a Paulo e não pensava em canonizar suas cartas.

3) Por causa do uso que faz de escritos evangélicos como "escritura", *Justino* é considerado, muitas vezes, como primeira testemunha do cânon neotestamentário em formação, como testemunha de uma forma que teria contido exclusivamente Evangelhos[1402]. KÜMMEL, porém, acredita que em algumas manifestações de Justino sobre o ApJo (Apol 28, 1; Dial 81, 4) "estaria se encaminhando claramente a validade normativa de um 'escrito apostólico'", e conclui: "Portanto está em formação um cânon bipartido *ao lado* do AT"[1403]. Mas é pouco provável que essa conclusão seja correta, pois 1) o Apocalipse nunca foi ponto de

---

[1399] Cf. G. BORNKAMM, *Gesammelte Aufsätze IV*, 1971, p. 188.
[1400] *Ursprung und Anfänge des Christentums III*, 1923, p. 566ss.
[1401] *Rechtgläubigkeit*, p. 215ss.
[1402] Assim, p. ex., SCHNEEMELCHER, *NT Apokryphen I*, 10.
[1403] *Einleitung*, pp. 429, 430.

partida para formação da parte apostólica, e 2) Justino reclamou a autoridade "apostólica" somente para *um* grupo de escritos, para as "memórias dos Apóstolos", isso é, para Evangelhos. A Paulo e suas cartas ele passa por cima com um silêncio eloqüente, como também o fizeram seu contemporâneo e correligionário Pápias e, mais tarde ainda, Hegésipo. De uma parte apostólica em formação do cânon neotestamentário não há menção em Justino. Em contrapartida, pode-se ver com efeito no modo como Justino lida com os escritos evangélicos um pré-estágio de sua canonização. Mas também deve ser observado que ele é representativo somente para a Igreja romana – simultaneamente Pápias assume, na Ásia Menor, uma atitude totalmente diferente em relação aos Evangelhos – e que está inteiramente em aberto a pergunta se Justino considerou os Evangelhos tidos como Sagrada Escritura como suplemento e continuação "da Escritura", ou como grandeza autônoma ao lado dela.

Portanto, a formação do cânon neotestamentário autônomo e em duas partes a meu ver não foi promovida ou acelerada por Marcião, e, sim, primeiro provocada por ele. Marcião tinha – para citar mais uma vez o representante mais importante dessa tese – comprometido "sua Igreja ... com uma seleção pequena, dogmaticamente elaborada, de documentos cristãos-primitivos, os quais considerava como os únicos autênticos". "Com isso também a Igreja oficial foi obrigada a contrapor a ele e a outros falsos mestres uma coleção de documentos autênticos correspondente, mas consideravelmente mais ampla e não corrigida"[1404].

A conseqüência histórico-literária e histórico-teológica mais importante da formação do cânon marcionita e depois do eclesiástico deverá ter sido a canonização das cartas de Paulo. Inicialmente estas entraram definitivamente em descrédito junto à Igreja oficial por causa de sua canonização marcionita, mas depois alcançaram, de modo tão paradoxo quanto necessário, o prestígio de "escrituras sagradas". Pois uma Igreja que se fundamentava, além do *Kyrios*, também "nos apóstolos", ficava em situação embaraçosa quando queria ou devia apresentar algo por escrito deles. Nesse sentido, e depois da obra de Marcião, ela não sabia fazer absolutamente nada com a "grandeza ideal" dos doze apóstolos, nem com os escritos designados com 1 Pedro e 1 João. Ela não podia deixar o único apóstolo com um legado literário considerável entregue aos hereges; ela tinha que reivindicar Paulo e suas cartas para si. Ela podia fazer isso tanto mais porquanto Paulo já

[1404] VON CAMPENHAUSEN, *Die Entstehung*, p. 379.

havia sido incorporado por parte da "ortodoxia", muito antes de Marcião, no *front* anticismático e anti-herético.

Sem a intervenção de Marcião, as cartas de Paulo teriam compartilhado histórico-literariamente, na melhor das hipóteses, o destino das cartas inacianas, se não, inclusive, o dos Evangelhos apócrifos. O fato de que as cartas de Paulo foram canonizadas, que por meio de Agostinho Paulo pôde tornar-se o teólogo do Ocidente, e por meio de Lutero o teólogo do protestantismo, e que no início de toda renovação cristã se encontra uma redescoberta do apóstolo Paulo: isso a Igreja deve – do ponto de vista histórico – ao "arqui-herege" Marcião.

ÍNDICE DE AUTORES

G

L

M

Q

R

S

T

U

V

W

X

Y

Z

ÍNDICE DOS TEXTOS BÍBLICOS

ANTIGO TESTAMENTO

NOVO TESTAMENTO

Mateus

Marcos

Lucas

2 Coríntios

2 Timóteo

OUTROS LIVROS

Literatura Judaica

Literatura Cristã

ÍNDICE DE PALAVRAS GREGAS